

rafael gambra

la
unidad
religiosa
y el
derrotismo
católico

300

FUNDACIÓN SIALLA

C/ Ayala, 21

MADRID-1

RAFAEL GAMBRA CIUDAD

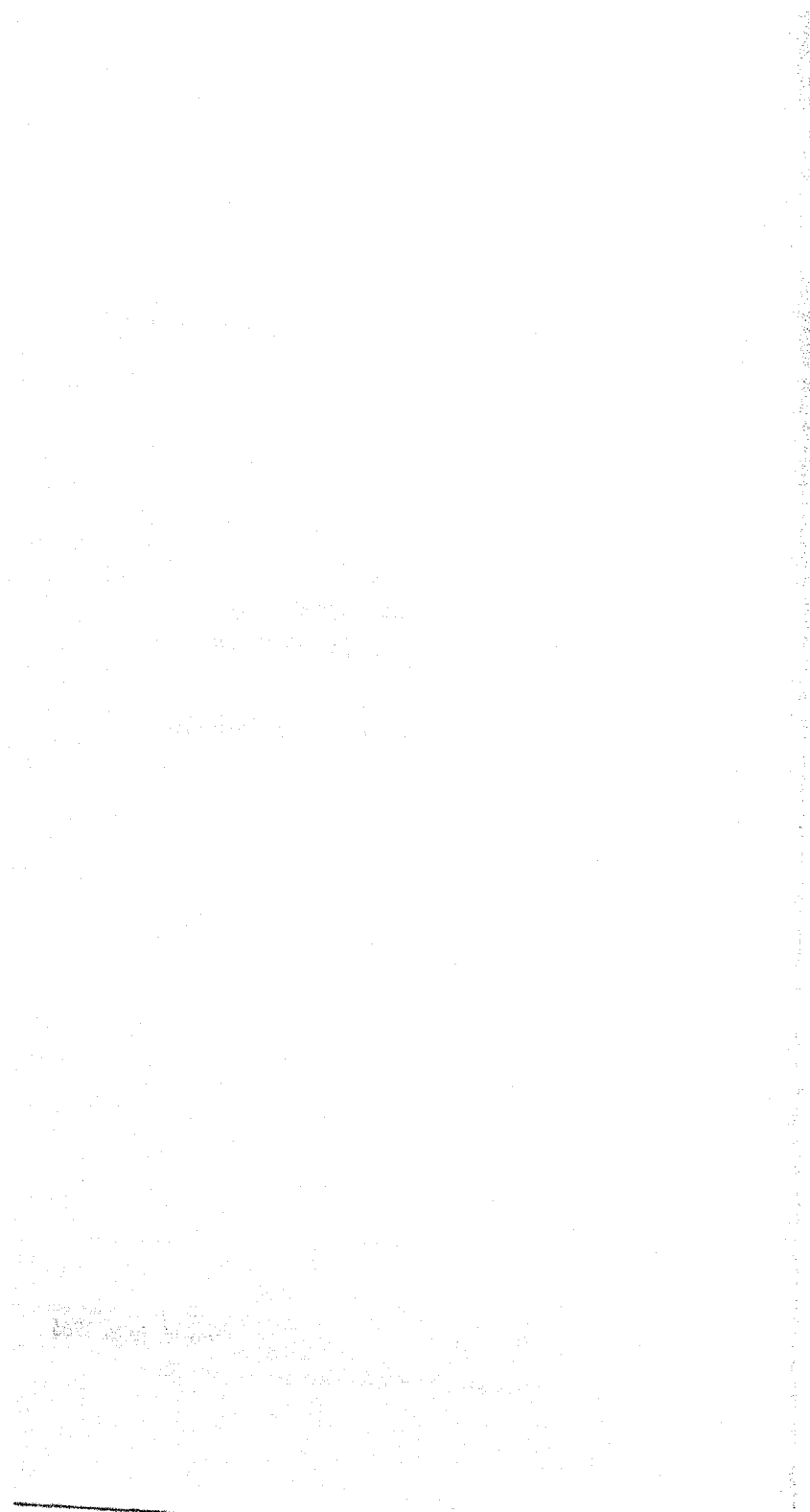
LA
UNIDAD RELIGIOSA
Y
EL DERROTISMO
CATOLICO

Estudio sobre el principio religioso de las sociedades
históricas y en particular sobre el catolicismo en
nacionalidad española.

PREMIO VEDRUNA 1965

EDITORIAL CATOLICA ESPAÑOLA, S. A.

Conde de Barajas, 15 - Sevilla



EDITORIAL CATOLICA ESPAÑOLA, S. A., consciente de los peligros que el pluralismo religioso entraña para nuestra sociedad atentando a su unidad moral y política, convocó el "Premio Vedruna 1965", dotado con 100.000 pesetas, para promover el estudio de la Unidad Católica como fundamento político-social de España, al margen del orden teológico que exceda del propósito.

A pesar de nuestra modestia y de la cortedad del plazo —éste en ocasión acuciada por los quehaceres académicos— muchas y buenas han sido las colaboraciones y fervorosos los alientos recibidos.

Esta es la hora y este es el lugar del agradecimiento:

En homenaje piadoso a la memoria del ingeniero catalán, **D. José M.^a Vedruna Olazábal**, corazón amante de las tradiciones españolas y de su Tesis Católica.

Como reconocimiento al insigne **Jurado Calificador**, cuyos méritos y prestigios han aflorado nues-

I.—Debo confesar que sentí una lucha interna entre mi deseo de acceder a la amable invitación de "Editorial Católica Española, S. A.", para que escribiera este prólogo, y mi, tal vez egoísta, autodefensa, de mi tiempo, escaso y agobiado. Sin embargo, después de mi aceptación, inicialmente corta de ánimos, se han producido dos hechos que me han estimulado e impulsado a emprender con entusiasmo esa tarea.

El primero fue la lectura, en una revista, editada en una casa religiosa y dirigida por un religioso, del repetido *slogan* "Sonríe por favor", puesto sobre el anuncio del *Premio Vedruna* 1965.

"*Sonríe por favor*" es la proposición de un religioso de la Orden que más luchó por la unidad católica de España, ante el anuncio de un premio ofrecido al trabajo que mejor desarrolle la tesis de la *Unidad católica* "como principio integrador de la nacionalidad española" y "exponiendo su repercusión en las grandes empresas y en la cultura española y los peligros que entraña la libertad religiosa".

Sonreír nos aseguran que es saludable, inspirar sonrisas ha de sernos consiguientemente grato, como toda obra caritativa. Pero, además, es un alto honor inspirar sonrisas por algo defendido por una figura tan gigantesca como nuestro polígrafo Don Marcelino Menéndez y Pelayo, y avalado por el Magisterio ordinario de todos los papas, inclusive los más recientes:

Juan XXIII en su mensaje al Congreso Eucarístico Nacional de Zaragoza de 24 de Septiembre 1961, seguía estimando como un bien nuestra *unidad religiosa* y creía en nuestra *misión histórica*: "*Que el Señor os conserve —escribía— la unidad en la fe católica y haga a vuestra patria cada día más próspera, más feliz y más fiel a su misión histórica*".

Y Paulo VI sigue estimándolo así. Citaremos sólo dos textos dedicados a España en 1964, el año del esquema retirado sobre libertad religiosa con "decepción del mundo", según esos órganos más poderosos para mover la opinión de quienes no pueden formársela con estudios más serios. Así ha hablado S. S. el Papa reinante, con unas palabras que podrían ser el mejor prólogo de esta obra.

"¡Salve España católica! Tu fe en Cristo, Hijo de Dios vivo, es tu mejor gloria. Es el eje de oro de tu cultura y es para ti fuente de virtudes. Esa fe que profesaron tus Concilios y que está esculpida en tus catedrales; la que proclamaron los Teólogos de Trento y llevaron a los mundos lejanos tus misioneros. Es testimonio de ella el racimo de naciones, que, con tu lengua, han recibido este gran don de Dios"... "hemos captado en las páginas de su historia, a veces atormentada y siempre gloriosa, su tradicional fisonomía cristiana".

Y, categóricamente, en su Mensaje al VI Congreso Eucarístico Nacional de León de 12 Julio 1964, nos recuerda otra vez que: "*La unidad católica será siempre un don de orden y calidad superior para la promoción social, civil y espiritual del país*".

Es una rara y nueva forma de clericalismo, terriblemente intolerante, el de esa minoría de religiosos y sacerdotes "nuevos", informados por esos periódicos y revistas franceses "que mueven la opinión", y que, en cambio, desprecian los estudios profundos de los teólogos de la Curia romana y de los teólogos y filósofos tomistas de su propia nación, e incluso de su misma Orden; de esa minoría que considera caducadas las enseñanzas de los Papas anteriores al Concilio Vaticano II, y que silencian, cuando no desfiguran, las enseñanzas que no le son gratas de Juan XXIII y de Paulo VI; que invocan como espíritu del Concilio ciertas opiniones particulares emitidas en el Aula por su propia cuenta por algunos padres conciliares, y más aún su reflejo en los órganos de esa prensa "que mueve la opinión"; pero que silencian el texto de los Decretos conciliares que no recogen aquellas opiniones. Que quieren que les creamos a ellos, y que no creamos a los Papas anteriores ni a los religiosos que nos

educaron cuando éramos niños; que quieren que creamos lo que nos dicen los actuales reformistas y también en el *movimiento de la Historia*. Sin percatarse de que tanto una como otra de esas dos dobles exigencias, de tomárnoslas en serio, tendrían que llevarnos al escepticismo, a la indiferencia, a la incredulidad. Porque, si ha caducado hoy lo que nos enseñaron ayer como inmutable, ¿quién nos garantiza que no caducará mañana lo que hoy nos enseñan sonriendo con autosuficiencia? ¿Por qué el *movimiento de la Historia* no ha de arrastrar sus teorías como a las pluriseculares que ellos dan por superadas? Y si pretenden que, en cada generación, creamos como verdades evidentes cosas diferentes, ¿no es ésa la mayor tiranía mental que puede imponerse y de la que ellos se erigen en únicos árbitros? Nos hallamos, pues, ante una nueva forma de clericalismo, que intelectualmente es de una tiranía sin precedentes, porque no nos exige que creamos *siempre* en una única *Verdad*, sino, *en cada momento, en su última verdad*.

El segundo hecho que nos animó y estimuló a realizar este trabajo, fue el nombre del autor que descubrió la apertura de la plica bajo el lema de "*Ollargarate*", correspondiente al trabajo premiado: el del Catedrático de Filosofía: *Rafael Gamba Ciudad*.

Hace años que sentimos sincera admiración por el autor de tan luminosas monografías como son, entre otras suyas, "*La Interpretación Materialista de la Historia*" (1964), "*El existencialismo moral*" (1965), "*Eso que llaman Estado*" (1958), "*Historia sencilla de la Filosofía*" (1.ª ed. 1961; 3.ª ed. 1965), "*Curso Elemental de Filosofía*" (1.ª ed. 1962; 2.ª ed. 1965), y de tantísimos artículos de revista, tan llenos de agudeza intelectual, clara documentación y profundidad, como de finura de estilo, independencia de criterio ante los intereses en juego, las modas intelectuales del momento y las opiniones imperantes. Y estamos seguros de que, en esos juicios, no nos ciega la amistad profunda que, desde hace pocos años, nos une al autor, porque ya antes fuimos un lector asiduo y un admirador ferviente suyo, cuando ni siquiera sabíamos a quién correspondía este nombre de Rafael Gamba.

II.—La obra, que tenemos el honor de prologar, es centrada por su autor en torno a la cuestión de *si el Estado o poder público debe mantenerse indiferente en materia religiosa o debe profesar la religión verdadera e inspirar en ella sus leyes y fines de acción*. Lo que no es sino otro aspecto o planteamiento de *si se tiene el mismo derecho a profesar, con carácter público y*

hoy en la Iglesia, en aquellos casos en los que el espíritu católico de un pueblo impone una lucha religiosa contra sus gobiernos, hostiles a sus convicciones o perseguidores de su espíritu.

A Gamba le parece que para la interpretación de estos hechos, lo que resulta más natural y más adecuado a la continuidad ideológica, consiste en partir del hecho de la gran apostasía de la sociedad actual, de la descristianización de las principales fuerzas culturales y políticas que mueven al mundo de hoy.

"Si este desvío —nos dice Gamba— se acepta en toda su extensión, hasta el extremo de juzgar ya imposible la reimplantación en los países de un previo hecho político y jurídico católico —o compatible con el catolicismo—, que facilite la restauración social de la fe y el espíritu cristianos, se impondrá entonces una política de realidades que, abandonando toda lucha política, se limite al apostolado individual y procure —mediante influencias desde abajo— sus mejores condiciones de desenvolvimiento. Una actitud semejante a la que mantuvo la Iglesia primitiva respecto al Imperio romano antes de que se considerase posible su transformación político-religiosa, o a la que ha observado siempre la Iglesia respecto a los imperios paganos o extracristianos en su labor misional. No cabría entonces hablar, como hace Max Scheler, de una "paz de la Iglesia con la democracia liberal", sino, más bien, de un aceptar la Revolución como un hecho consumado allí donde ésta sea una realidad".

¿Es ése el caso en España? Antes de analizar esta cuestión, Gamba se detiene analizando la distinción —que divulgó Tönnies, entre "*Comunidad*" y "*Sociedad*". La Nación, la Patria, no es una *sociedad* fruto del *mítico contrato social*, sino algo más hondo, que hunde sus raíces en la Historia y se vincula con un modo común profundo de sentir, creer y reaccionar.

Por asociación de ideas nos llega, como en un paréntesis, la definición de Patria y de Nación que Michel Creuzet nos expone: "Patria" "es patrimonio entero, el conjunto del capital que nos han dejado los antepasados", "tanto la tierra como los legados materiales, intelectuales, espirituales y morales". "Nación" "es la comunidad viviente de los herederos".

"La comunidad —prosigue Gamba— es esencialmente una sociedad de deberes, animada por el espíritu interno al contrario de la sociedad de derechos que ha creado el individualismo moderno. Y la naturaleza de esa comunidad y de esa fe vinculadora es, siempre y universalmente, religiosa. La

religión aparece, sin excepción, como el elemento aglutinante último y resolutivo".

Muchos avales podemos añadir a esta afirmación.

Como el que Vázquez de Mella escribió al decir que la religión "es el primero de los lazos sociales, porque es el primero de los lazos internos, puesto que junta las inteligencias en una creencia y las voluntades en una ley moral, y trasciende por sus efectos sociales a las costumbres, al derecho, al arte, a toda la vida colectiva de un pueblo".

¿Quién puede dudar del patrimonio espiritual del cual, en comunidad, somos herederos los españoles?

Oigamos a Marcial Solana: "Todo ser, para llegar a la grandeza de que es susceptible, necesita: primero, conservar los elementos de que consta; después, desarrollar y perfeccionar su entidad y sus operaciones hasta alcanzar su meta propia; y por último y principalmente, conseguir el fin específico, y el individual que le ha sido asignado por Dios..." "España necesita, pues, para su grandeza: conservar los elementos constitutivos de su ser nacional, perfeccionar cuanto sea posible ese ser nacional español y los actos y operaciones del mismo, y conseguir el fin que le corresponde como sociedad política y como nación española".

Menéndez y Pelayo, poéticamente, nos lo narra en inspirada prosa en el conocido Epílogo a su "Historia de los heterodoxos españoles".

Y, como resumió Vázquez de Mella, la unidad católica, "nos labró una Patria común y después la elevó al más excelso poderío".

Así, prosigue con implacable lógica Gamba, "cualquier verdadera restauración de la vida política e institucional ha de hacer y crecer de la sociedad misma, de las reservas e impulsos espirituales que ésta posea. Ni el espíritu público, ni la honradez, ni la conciencia religiosa o el espíritu de caridad pueden ser efecto de la acción estatal o de las leyes, que más bien tienden a asfixiarlos si rebasan su propio campo..."

"Misión del Estado ha de ser, pues, ordenar y preservar el cuerpo social para que pueda éste cumplir sus fines y desarrollar su vida. Y este cometido de preservación ha de realizarlo ante todo en lo que concierne al principio espiritual básico, aglutinante e impulsivo del dinamismo social: la comunidad de almas en una fe."

El autor dedica los dos siguientes capítulos a las dos principales objeciones que se oponen a la tesis de la unidad religiosa: el *ideal de coexistencia*, del llamado Estado laico

razón, por sus propias fuerzas, descubre. La inmortalidad del alma humana, base de la vida eterna después de la muerte natural, pertenece, en efecto, propiamente, no al orden de la fe, sino al de la razón. Aunque el hombre no hubiera sido elevado a uno sobrenatural y Cristo no hubiese fundado su Iglesia, en la ley natural pura existieran, por tanto, para él dos sociedades perfectamente distintas: la civil y la religiosa; ya que siendo sociable por naturaleza, en sociedad habría de alcanzar, además del fin temporal propiamente dicho, las condiciones que le condujeran en el tiempo, al eterno, mediante el cumplimiento de los deberes que, naturalmente, tiene para con Dios. No es, pues, de extrañar que en la civilización cristiana al lado de la Nación exista otra sociedad que es denominada Iglesia; porque ya se dijo que el Catolicismo enlazaba los mundos de la razón y de la fe y sublimaba los instintos más generosos de nuestra naturaleza. Por ello, como religión natural, encauza a la Humanidad entera en el conocimiento de verdades que, aunque capaz por sí sola de descubrir, había abandonado descarriada en el error; y por su característica propia —lo sobrenatural— es una revolución religiosa, ya que la religión natural por evolución jamás se convertiría en Cristianismo”.

Es claro —prosigue más adelante— que “la mutua independencia de un orden no entraña la independencia absoluta. Sociedad civil y religiosa tienen el mismo elemento material, y sobre el mismo sujeto recaen sus actuaciones. Y si lo que de éste reclamen se halla en contradicción, debe existir una fórmula que, en el caso del conflicto, reduzca una de ellas a la otra. Y la clave no puede hallarse sino en la naturaleza de los fines sociales, ya que los fines califican a las sociedades”.

“Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. La doctrina pontificia ha aclarado perfectamente el sentido de esta frase de Cristo. Oigamos a León XIII en su Encíclica *Inmortale Dei*: “Dios ha repartido, por tanto, el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. El poder eclesiástico, puesto al frente de los intereses divinos. El poder civil, encargado de los intereses humanos. Ambas potestades son soberanas en su género. Cada una queda circunscrita dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una como esfera determinada, dentro de la cual cada poder ejercita *iure proprio* su actividad. Pero como el sujeto pasivo de ambos poderes soberanos es uno mismo, y como, por otra parte, puede suceder que un mismo asunto pertenezca, si bien bajo diferentes aspectos, a la competencia y jurisdicción

de ambos poderes, es necesario que Dios, origen de uno y otro, haya establecido en su providencia un orden recto de composición entre las actividades respectivas de uno y otro poder"... "Es necesario, por tanto, que entre ambas potestades exista una ordenada relación unitiva, comparable, no sin razón, a la que se da en el hombre entre el alma y el cuerpo"... "Hay que admitir igualmente que la Iglesia, no menos que el Estado, es una sociedad completa en su género y jurídicamente perfecta; y que, por consiguiente, los que tienen el poder supremo del Estado no deben pretender someter la Iglesia a su servicio u obediencia, a mermar la libertad de acción de la Iglesia en su esfera propia, o arrebatarle cualquiera de los derechos que Jesucristo le ha conferido. Sin embargo, en las cuestiones de derecho mixto es plenamente conforme a la naturaleza y a los designios de Dios, no la separación ni mucho menos el conflicto entre ambos poderes, sino la concordia, y ésta de acuerdo con los fines próximos que han dado origen a entrambas sociedades."

Y en su Encíclica *Sabientiae Christianae* añadió: "Al redactar las leyes y al establecer las instituciones, se debe atender a la índole moral y religiosa del hombre. Se ha de procurar su perfección, pero ordenada y rectamente. Nada se debe mandar o prohibir sin tener en cuenta el fin propio del Estado y el fin particular de la Iglesia. Por esta razón, la Iglesia no puede quedar indiferente ante la legislación de los Estados, no en cuanto que esta legislación es competencia exclusiva del Estado, sino porque a veces las legislaciones se extralimitan, invadiendo la esfera jurídica de la Iglesia. Más aún, la Iglesia ha recibido de Dios el encargo de oponerse a la legislación cuando las leyes positivas son contrarias a la religión, y de procurar con eficacia que el espíritu evangélico informe las leyes y las instituciones de los pueblos. Y como el destino de los Estados depende principalmente de la mentalidad de los gobernantes, por esto la Iglesia no puede dar su favor y defensa a los gobernantes que la hostilizan, que desconocen abiertamente sus derechos y que se empeñan en separar dos cosas inseparables por naturaleza, como son la Iglesia y el Estado".

Esta es la verdadera unión de la Iglesia y el Estado. San Agustín lo había sintetizado, con referencia al Príncipe, en muy pocas palabras: "Como hombre, le sirve [a Dios] viviendo fielmente; como rey, promulgando leyes religiosas y haciéndolas cumplir con un rigor conveniente. Los reyes sirven al Señor en cuanto reyes cuando hacen por su causa lo que sólo los reyes pueden hacer".

Confusión es, en cambio, el *clericalismo* o intromisión eclesiástica en las cuestiones de la comunidad que exceden de su competencia. El más elevado lo había denunciado ya el P. Vitoria, O. P.: "El Papa no es señor del mundo... Por donde se ve el error de muchos jurisconsultos como Sylvestre y otros, que piensan que el Papa es señor de todo el mundo, con dominio propio y que tiene autoridad y jurisdicción temporal en todo el mundo sobre todos los Príncipes. Eso yo no dudo que es abiertamente falso, y como los adversarios digan que es manifestamente verdadero, yo creo que es una patraña para adular y lisonjear a los Pontífices".

Confusión es, también, el *galicanismo* y el *regalismo*, e instituciones como el *placet regio*, el *real patronato*, etc., por las cuales el Estado se interfiere en cuestiones que son competencia de la Iglesia.

Separación es lo que pretende el laicismo, o liberalismo de tercer grado, según la clasificación que nos ofreció León XIII en su Encíclica *Libertas praestantissimum*:

"Hay —dice— otros liberales algo más moderados, pero no por esto más consecuentes consigo mismos; estos liberales afirman que, efectivamente, las leyes divinas deben regular la vida y la conducta de los particulares, pero no la vida y la conducta del Estado; que es lícito en la vida política apartarse de los preceptos de Dios y legislar sin tenerlos en cuenta para nada. De esta doble afirmación brota la perniciosa consecuencia de que es necesaria la separación entre la Iglesia y el Estado. Es fácil de comprender el absurdo error de estas afirmaciones. Es la misma naturaleza la que exige a voces que la sociedad proporcione a los ciudadanos medios abundantes y facilidades para vivir virtuosamente, es decir, según las leyes de Dios, ya que Dios es el principio de toda virtud y de toda justicia. Por esto, es absolutamente contrario a la naturaleza que pueda lícitamente el Estado preocuparse de esas leyes divinas o establecer una legislación positiva que las contradiga. Pero, además, los gobernantes tienen, respecto de la sociedad, la obligación estricta de procurarle por medio de una prudente acción legislativa no sólo la prosperidad y los bienes exteriores, sino también y principalmente los bienes del espíritu. Ahora bien, en orden al aumento de estos bienes espirituales, nada hay ni puede haber más adecuado que las leyes establecidas por el mismo Dios. Por esta razón, los que en el gobierno de Estado pretenden desentenderse de las leyes divinas desvían el poder político de su propia institución y del orden impuesto por la misma naturaleza".

Se trata de un error a la vez liberal y naturalista. Enrique Gil y Robles en su "Tratado de Derecho político" nos lo explica así: "Aplicando el Derecho nuevo a la nación, lo mismo que al gobierno, con mayor o menor lógica y, por consiguiente, con más o menos contradicciones, el criterio general del naturalismo político, derivado del naturalismo filosófico, no admite que sobre la comunidad nacional ni el poder civil exista sociedad alguna ni autoridad superiores. La Iglesia, pues, no es ya una sociedad divina, sino una sociedad inferior al Estado, formada por libre asociación de las personas que, según su criterio individual, se conciertan para el fin religioso, que es uno de los fines de la vida y del Derecho sin más títulos de preeminencia que los otros fines: ciencia, arte, instrucción y educación; teniendo el Estado (soberano) en este orden o esfera idénticas facultades jurídicas y políticas que en los demás, según el concepto que del Derecho se forme el legislador y la manera como lo traduzca en la legislación positiva. La Iglesia es una sociedad súbdita como otra cualquiera sociedad voluntaria dentro del Estado (nación) y respecto de la cual el Estado (autoridad o poder civil, soberanía, etc.) no tiene para qué habérselas de distinto modo, y en uso de sus atribuciones intrínsecas o tutelares que con una sociedad mercantil, universidad o cualquier otro consorcio. Y así, cuando y como le parezca al soberano temporal, que es única razón y fuente suprema de Derecho, puede aumentar o restringir los que a la Iglesia reconoce y otorga, cercenarle o ampliarle los de la legislación común, y aun proscribir a la religión verdadera y a su institución divina, prohibiendo el ejercicio público del culto católico, y hasta el privado, si no contienen al poder civil razones de prudencia gubernativa. No hay, pues, relación estricta y rigurosamente jurídica posible entre el Estado Liberal y la Iglesia, por no haber términos de conexión y armonía entre el naturalismo y sobrenaturalismo, así en Filosofía como en Derecho, y sólo por recíprocas conveniencias, siempre legítimas de parte de la Iglesia, puede existir un *modus vivendi* más o menos injusto, vejatorio y depresivo para ésta."

"Este error naturalista —prosigue Gil y Robles— se reduce, en lógica rigurosa, a la negación de un Dios personal y creador, y por consiguiente a la consideración del hombre como el ser más perfecto que existe y se puede pensar. Si no existe un Dios personal y creador, no puede haber revelación anterior a la ley de Gracia; ni tiene fundamento la Revelación que hizo Jesucristo, porque éste no fue el Verbo e Hijo de Dios hecho hombre, sino uno de tantos varones ilustres y emi-

nentes, el más eminente e ilustre si se quiere, pero sólo hombre al fin. La Iglesia, por consiguiente, no pasa de ser una institución humana, con la cual el Estado deberá mantener las relaciones derivadas del concepto que de él y de ella tenga, y que nunca puede ser otro que el de la omnipotencia e independencia absoluta de la sociedad civil y su poder soberano y la subordinación de la sociedad eclesiástica y toda su jerarquía. Porque si sobre el hombre no hay ni puede haber un ser superior, ni el ser, ni la inteligencia, ni la voluntad del hombre dependen de nadie, el hombre no es criatura y no hay más verdades que las que su razón descubra y penetre, ni orden intelectual intrínsecamente inasequible al entendimiento humano. Para la voluntad humana tampoco se concibe otro orden moral y jurídico que el que ella se trace con arreglo a la razón independiente y a ésta tan sólo tiene que atemperarse la norma o regla (ley) y los actos del hombre. He aquí la esencia del liberalismo: sistema que profesa el fundamento y el origen exclusivamente humanos del Derecho en virtud de la absoluta independencia de la razón humana y de la autonomía de la voluntad del hombre individual y social. Ahora se comprenderá todo el alcance de la síntesis *naturalismo jurídico* con que puede definirse compendiosamente el liberalismo".

Tal sistema no puede, a su juicio, soslayar el siguiente dilema: "La irreligión de la sociedad civil implica cualquiera de estos dos absurdos: o que el hombre individual no es naturalmente religioso, tal como la razón y la fe, de común acuerdo, enseñan, o que el hombre cultiva, perfecciona y comunica en la comunidad nacional todos los bienes menos el fundamental y supremo, la religión, que es el que más le importa".

Sin embargo, ese error ha penetrado profundamente en la sociedad moderna. En la carta de los Obispos Italianos de 25 de Marzo de 1960 sobre el *laicismo*, firmada también como Arzobispo de Milán por el entonces Cardenal Montini, hallamos mantenida y reiterada su repulsa, a pesar de su general aceptación por nuestra sociedad. Los términos de la Carta siguen siendo claros:

"Nos hallamos ante una concepción puramente materialista de la vida, donde los valores religiosos o bien son categóricamente rechazados o bien son relegados al reducido campo de las conciencias en la penumbra mística de las Iglesias sin derecho a penetrar sin influir en la vida pública del hombre (en actividad filosófica, jurídica, científica, artística, económica, social, política, etc.)"

"Las creencias religiosas son según este laicismo, un hecho de naturaleza exclusivamente privado; para la vida pública, inexistencia del hombre fuera de su condición puramente natural, totalmente aislado de toda relación con un orden sobre natural de verdad y moralidad".

"Es absurdo querer separar la vida privada de la vida pública; rompiendo la unidad de vida del cristiano, se abandona la distinción entre la Verdad y el error, entre el bien y el mal, al arbitrio de los individuos o de las colectividades, abriendo, así camino a todas las aberraciones individuales y sociales, de las cuales —desgraciadamente— nuestras últimas décadas ofrecen testimonio atroces".

El debido confesionalismo del Estado lleva consigo el culto público. León XIII lo proclamó en la encíclica *Immortale Dei*: "los hombres unidos por los lazos de una sociedad común no dependen menos de Dios que considerados aisladamente; por lo menos en igual medida que el individuo, la sociedad debe dar gracias a Dios, de quien le viene la existencia, la conservación y la incontable multitud de sus bienes".

"Sí, el Estado y la sociedad deben a Dios en estricta justicia un culto público. No basta que todos los ciudadanos le rindan un culto privado, aunque sea externo.... La sociedad se compone de dos elementos principales: la autoridad y el pueblo. Es en quienes gobiernan en donde reside la autoridad. Ellos deben, por lo tanto, culto a Dios, no tan sólo como individuos, sino, además, como gobernantes, ya que dependen de Dios directamente por este título".

Hoy, por algunos, se llama "*triumfalismo*" a este culto público y solemne y se habla del "*final de la era constantiniana*". Se trata de separar la Iglesia de una civilización que la compromete. Sin embargo, no parece ser éste el magisterio de S. S. Paulo VI: "se puede realmente mirar a Milán —dijo el 30 de Junio de 1963, a un grupo de milaneses— por esta estupenda síntesis de los poderes civiles y de las potestades eclesiásticas. ¿Acaso no se celebró hace muchos siglos en Milán la concordia entre el Imperio y la Iglesia y quedó como paradigma de la paz que habría de ser siempre custodia de todos los valores espirituales y materiales de una auténtica civilización".

Hay, hoy una corriente más o menos subterránea, que —como nos explica el P. Joaquín María Alonso, C. M. F.— "hoy recorre la Iglesia; y que exige, en virtud de esa interpretación de la escatología, que la Iglesia sea «pobre»; es decir, no solamente que se despoje de terrenas riquezas, sino que se decida a lo que, con un término bien lastimoso, se dice «triumfalismo»; es decir, a presentarse con exigencias imposibles an-

te unos hechos que se imponen, no ya sólo con la vehemencia bruta de los hechos; sino, como dice C. Murray, con una realidad subyacente que es de naturaleza nada menos que «teológica». La Iglesia debe volver a ser la «iglesia de las catacumbas», que no presente ante el mundo unas reivindicaciones imposibles».

Con ello —observa el mismo P. Alonso— “no hay que decir que el ímpetu misionero de la Iglesia queda reprimido y hasta anulado; que las vocaciones clericales, nacidas de impulsos apostólicos, sufren unas bajas vertiginosas; y que los católicos empiezan a ser desgraciadamente los «hombres comedidos» que descienden a los planos más humanos, escondiendo vergonzosamente el testimonio del Evangelio”.

Y es de notar que quienes más claman por *desconstituir* la Iglesia son los que más apasionadamente pretenden defender a las masas. Y, embargo, como ha reconocida recientemente el Padre Daniélou, S. I., es a *la fe de la masa de los pobres* la que mayormente se protege con una civilización sacral: “Es este pueblo que se siente traicionado cuando ve a ciertas minorías católicas, laicas o sacerdotales, más preocupadas por entablar diálogo con los marxistas, que por trabajar en su defensa y expansión”.

Oigamos al Padre Daniélou:

“Podría ser un cálculo criminal que, so pretexto de aliviar a la Iglesia para hacerla más misionera, la hiciéramos abandonar a la masa de los pobres que se ha confiado a ella. Este es el pueblo cristiano que ha resistido en Rusia a la ideología marxista. Este es el que la persecución actual se esfuerza en destruir. Y he aquí por qué esta persecución es particularmente odiosa, porque tiende a destruir lo que hay de más sagrado, la fe de los pobres”.

“El drama del cristianismo occidental actual es la descristianización de las masas. Que haya crisis en las élites intelectuales, siempre ha sido así. No es más peligroso para un país cristiano contar con algunos intelectuales ateos que para un país ateo contar con algunos intelectuales cristianos. Pero lo que es difícilmente reparable, porque es el resultado de un largo y paciente trabajo, es la constitución de un pueblo cristiano”.

“El problema está, pues, en preguntarse sobre las condiciones que hacen posible un pueblo cristiano. Y preguntarse, para ello, sobre las condiciones que lo han hecho posible anteriormente. Resulta extraño, en efecto, que sean, con frecuencia, quienes más hablan de evangelización de los pobres los que son más hostiles a las condiciones que hacen accesible el Evan-

gelio a los pobres. La fe no puede estar verdaderamente arraigada en un país más que cuando ha penetrado la civilización, a la masa de un pueblo, más que cuando ha arraigado en este pueblo como religión”.

“Así, la pastoral contemporánea viene a aportar una confirmación a la legitimidad del proceso constantiniano. Precisamente porque, a partir del siglo IV, el cristianismo penetró en la civilización occidental, porque hubo una cristianidad, pudo resultar el inmenso pueblo cristiano que fue el del occidente medieval y del barroco. Este pueblo presenta, a todas luces, los defectos que son propios de todo pueblo. Para muchos el cristianismo era menos un compromiso personal que una tradición social, menos una fe sobrenatural que una necesidad religiosa. Pero la cuestión está en saber si no es precisamente deseable que el Evangelio pueda extenderse hasta esos pobres, que, sin embargo, reciben algo de su potencia salvadora. Ahora bien, ese es el problema de la pastoral actual de las masas. La experiencia muestra que es prácticamente imposible a un cristiano que no sea un militante perseverar en un medio que no le ayuda a sostenerse. ¿Cuántos van a la Iglesia en su aldea que luego no van en la ciudad! ¿Podrá hablarse de cristianismo sociológico? ¿Se dirá que es mejor des-embrazarse de tales cristianos? Esto sería totalmente falso. Porque el cristianismo de estos cristianos puede ser auténtico, pero no ser lo suficientemente personal como para poder manifestarse contra el medio ambiente. Ellos tienen necesidad, para ser cristianos, de un medio que les ayude. No puede haber cristianismo de masas sin cristiandad”.

“Aquí reside la opción. Porque unos dirán que el cristianismo no tiene necesidad de poseer numerosos adeptos; que es mejor pocos cristianos y que sean fervorosos y que, por añadidura, está claro que las exigencias del Evangelio son tales, que nunca estarán al alcance más que de un pequeño número... Se comprende lo que en ese razonamiento pueda haber de justo. Pero resulta totalmente inaceptable”.

“Oponer una civilización profana a una civilización sacral, considerar que la Iglesia y la ciudad deben moverse como mudos separados, es un punto de vista irrealista y peligroso. Peligroso para la fe, porque ésta no puede ser la fe de los pobres más que en una civilización que la hace normalmente accesible a los pobres sin constituirla en privilegio de una selección de espirituales. Es peligrosa para la civilización, porque la deja constituirse de una manera incompleta e inhumana. Este es el problema que conviene plantear”.

IV.—Y llegamos al punto crucial El de la *libertad religiosa*, estrechamente relacionado en la esfera individual al de la *libertad de conciencia*. Aquí vuelven a jugar los equívocos y la multiplicidad de sentidos en que se emplean ambas expresiones.

Sabemos que el concepto católico de *libertad* comporta la opción al bien superando el peso de nuestros instintos y las tinieblas del error. La *libertad* presupone la *verdad* y reclama la libre actuación conforme a ella. Conocemos la imposibilidad de ser cristiano a la fuerza, porque sólo la voluntaria adhesión comporta serlo. Por lo tanto, sería un mal, sin mezcla de bien, querer imponer algo tan incoercible, como la fe. Siempre ha sido entendido así por la Iglesia. Quienes sostienen lo contrario y la acusan de confusión, la padecen ellos, que no distinguen, de un lado, la coacción para defender la fe de los hermanos que podrían ser contaminados y las guerras para defender otro pueblo cristiano de una fuerza que intentaba arrancarle la fe, y de otro lado, una coacción imposible en el sujeto para realizar algo tan inasequible y jamás pretendido, como salvarlo a la fuerza.

Sabemos también que no peca quien, de buena fe obra el mal, y que se puede pecar obrando bien creyendo en lo íntimo de la conciencia obrar mal. Hay una posible antinomía entre verdad y sinceridad, entre recta norma y conciencia de buena fe. Con Kant, en su *razón pura*, la propia conciencia individual aparece como única ley moral del sujeto; pero, en su *razón práctica*, queda en lo jurídico sometida al derecho positivo. No es raro que para Hegel la conciencia individual quedara sumergida en la colectiva, en la del Estado, absorbiéndose la Moral en el Derecho.

Sabemos, igualmente, que los cristianos disidentes e, incluso, otras religiones no cristianas tienen objetivamente valores verdaderos, que es preferible que los conserven a que los pierdan para caer en el ateísmo o en el indiferentismo materialista. Debe dejárseles practicar colectivamente su religión y educar en ella a sus hijos. Es algo que en la "más oscura Edad Media" se reconoció en "la intransigente España" a moros y judíos.

Pero el *quid* de la cuestión se palpa cuando se trata de un culto público, de una enseñanza o de una propaganda que excede del ámbito interno de la comunidad de diversa religión.

Pero antes de resolverla conviene precisar, si la conciencia sinceramente errónea es siempre de buena fe. Sabemos que San Pablo no ponía igual regla para gentiles, que podían

salvarse siguiendo la ley natural inscrita en su conciencia por el Creador, y los cristianos, que debían obedecer la ley de Cristo. "*Nada me reprocha mi conciencia; sin embargo, no por eso estoy justificado*" —escribió. He aquí algo inquietante; ¿tiene buena fe el cristiano que sigue su opinión instintiva sin penetrar, en caso de discrepancia con el magisterio común de la Iglesia, en el conocimiento a fondo debidamente asesorado de esta doctrina? Y... no quiere siquiera plantearse el problema del sacerdote que enseña nuevas teologías sin agotar el conocimiento de la doctrina vigente.

Sólo, repetiré unas palabras de S. S. Paulo VI, en la parte III de *Eclesiam suam* al hablar del diálogo, en las que subraya el deber moral de buscar la Verdad: "*Evidentemente, no podemos participar en esas diferentes expresiones religiosas, ni podemos quedar indiferentes ante ellas, como si todas fueran equivalentes, cada una a su manera, y como si ellas dispensaran a sus fieles de la obligación de indagar si el propio Dios no ha revelado la forma exenta del error, perfecta y definitiva, según la cual quiere ser conocido, amado y servido. Al contrario, por deber de lealtad, debemos manifestar nuestra convicción de que la verdadera religión es única y de que esa religión verdadera es la cristiana, y que esperamos verla así reconocida por todos los que buscan y adoran a Dios*".

Con este texto nos percatamos de que, para la Iglesia católica, la medida básica es la Verdad. Pío XII ya había dicho que el error no tiene derechos. Frase tergiversada al tomarla en su literalidad, sin entender que se trataba de una perifrasis de que el error *no es título de derechos, no es fundamento de derechos*. La buena fe sí lo es. Pero, en cambio, en caso de ser errónea esa buena fe, su carácter subjetivo deberá imponer la limitación que suponga su colisión con otros derechos con los que resulte incompatible.

Hoy se quiere centrar todo en torno al hombre, divinizándolo con olvido de su debido acatamiento a la Ley de Dios y de la caída que motivó el pecado original. Notemos que esto es causa de la duplicidad entre el planteamiento clásico y el que modernamente pretende elevar a principio la libertad religiosa en sentido pluralista. Una sola de las diferencias que el P. Joaquín María Alonso observa entre el planteamiento social del P. C. Murray y la filosofía social de que partió León XIII, nos lo aclarará:

"a) Para León XIII, la causa de la ley, y por tanto de la limitación, está en la posibilidad de defección de lo bueno en que está la condición de la libertad humana en el estado presente de "hombre caído". Para la filosofía social del P. C.

Murray la necesidad de la ley y de sus consiguientes limitaciones está únicamente en la misma convivencia social humana.

"b) El P. Murray se coloca en el plano "ideal" del hombre rousseauiano. León XIII considera al hombre histórico caído, con una libertad condicionada".

Paulo VI, en la audiencia general de 7 de Julio último, ponía en guardia: *"Se habla de liberación, se hace del hombre el centro de todo culto, se tolera criterios naturalistas, se priva a la conciencia de la luz de los preceptos morales, se altera la noción de pecado, se impugna la obediencia y se discute su función constitucional en el ordenamiento de la comunidad eclesial, se aceptan formas y gustos de acción, pensamiento, diversión que hacen del cristiano no ya el fuerte y austero discípulo de Cristo sino el gregario de mentalidad y moda corriente, el amigo del mundo que, en vez de ser llamado a la concepción cristiana de la vida ha logrado que el cristiano se pliegue a la fascinación y juego de su pensamiento exigente y voluble. De ningún modo debemos concebir así el AGGIORNAMENTO (puesta al día) a que nos invite el Concilio; hay que concebir este AGGIORNAMENTO no para debilitar el temple moral del católico moderno sino más bien para aumentar sus energías y hacer más conscientes y operantes sus compromisos, que una concepción genuina de la vida cristiana, corroborada por el Magisterio de la Iglesia, propone de nuevo a su espíritu"*.

Se repite hoy mucho un texto de Juan XXIII en *Pacem in terris*, al que apasionadamente quiere dársele un sentido subjetivista. Veámoslo:

"Entre los derechos del hombre hay que reconocer también el que tiene de honrar a Dios según la recta norma de su conciencia y profesar la religión privada y públicamente." ("rectam" y "normam" están en acusativo en el texto latino; "conscientiae", en genitivo).

Algunos han querido deducir que estas palabras abrían de par en par las puertas a la libertad de cultos privada y pública. Sin embargo, los que así lo han entendido, olvidan demasiadas cosas. Juan XXIII no remite al hombre al "dictamen de su conciencia", sino de "la recta norma de su conciencia"; "recta", es decir según su significación latina; justa. Ni siquiera "recta conciencia", sino de "la recta norma de su conciencia". Recta o justa norma, naturalmente conforme al orden del universo que preside la Encíclica. No basta que sea sincera, subjetivamente bien intencionada, sino recta, justa conforme al orden objetivo del universo. Además

las citas que Juan XXIII hace de Lactancio y de la Encíclica *Libertas* de León XIII aclaran aún más cuál fue su pensamiento.

Releamos la cita que del texto de la "*Libertas*" hace la "*Pacem in terris*": *"Esta verdadera, y digna libertad de los hijos de Dios, que mantiene la dignidad de la persona humana, es mayor que cualquier violencia e injusticia, y la Iglesia la deseó y amó siempre. Esta libertad la reivindicaron intrépidamente los apóstoles, la defendieron con sus escritos los apologistas, y la consagró un número ingente de mártires con su propia sangre."*

¿Es que los apóstoles, los apologistas y los mártires reivindicaron, defendieron y consagraron con su sangre precisamente la libertad de cultos, o más exactamente lo hicieron por la libertad de dar culto al único Dios verdadero conforme la única verdadera Religión?

León XIII, en su citada encíclica *Libertas*, aclaró cuál es la recta norma para la conciencia en el derecho de honrar a Dios: *"Y si pregunta cuál es la religión que hay que seguir entre tantas religiones opuestas entre sí, la respuesta la dan al unísono la razón y la naturaleza: la religión que Dios ha mandado, y que es fácilmente reconocible por medio de ciertas notas exteriores con las que la divina Providencia ha querido distinguirla, para evitar un error, que, en asunto de tanta trascendencia, implicaría desastrosas consecuencias"*.

El Maestro del Sacro Palacio, Padre Luigi Ciappi O. P., "algo así como el teólogo del Papa"; el P. Guy de Broglie S. I., Profesor de Teología de la U. Gregoriana de Roma, éste a pesar de ser personalmente partidario de la libertad religiosa, entendieron que el texto sólo se refiere al derecho de toda alma humana a honrar a Dios conforme las luces verídicas. La misma interpretación hallamos entre los mejores teólogos españoles, como los PP.: Victorino Rodríguez O. P.; Jesús Muñoz S. I., Decano de Filosofía de la U. Pontificia de Comillas; Joaquín María Alonso C. M. F., Profesor de Studium Claretianum; Juan Ramírez Valido, Profesor de Teología del Seminario de Las Palmas; los jesuitas PP. Peyró y Martín Prieto Rivera, etc.

Naturalmente este criterio basado en la Verdad objetiva, repugna a toda mente liberal, que no cree en su existencia o bien niega que podamos conocerla. Choca también con quienes buscan por encima de todo un criterio armonizador, de compromiso. Y sonroja a aquellos cristianos a quienes preocupa ante todo lo que pensará el mundo moderno. Pero para un cristiano plenamente consciente y consecuente de que su

religión es la única verdadera, no entendemos cómo puede haber otro criterio.

Objetivamente sólo la Verdad puede ser fundamento de derechos. El derecho a profesar públicamente la religión sólo puede referirse a la verdadera o a aquellos aspectos verdaderos que tengan las demás. Sin embargo el derecho subjetivo a profesar cualquier religión conforme al dictado de la propia conciencia debe ser tolerado, como mal menor o como menor bien, según ya habían precisado León XIII en la "Libertas" y Pío XIII en su Discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Italianos.

El P. Marcelino Cabrerós de Anta C. M. F. Catedrático de la Universidad de Salamanca, ha aclarado perfectamente esta cuestión en el terreno del Derecho natural "*respecto del bien y de la verdad*, la ley civil debe reconocer el *derecho natural* —y en las naciones católicas también el derecho eclesiástico— a la práctica de la religión. Con ello da también el Estado, en el orden social, un nuevo derecho resultante de la misma ley civil, cuando ésta apoya positivamente, dentro de su competencia, el ejercicio de los deberes religiosos. Entonces el Estado se declara confesional. Juntamente la ley civil da, o mejor, reconoce el derecho de cada uno al respeto de los demás en lo pertinente al ejercicio de la verdadera religión".

"*Por lo que toca al mal o al error*, la ley civil no puede reconocer el derecho a su práctica, porque ese derecho no existe, conforme anteriormente dijimos. Tampoco puede ella misma conceder un verdadero derecho al error o al mal. La ley civil, en este caso, como meramente permisiva que es, *sólo puede reconocer y amparar el verdadero derecho al respeto de los demás*, es decir, a la no perturbación de la libertad individual en las prácticas religiosas, mientras el ejercicio externo de tal derecho no lesione los intereses comunes y legítimos de la sociedad".

"Esta tercera clase de derecho —única posible en orden al error— puede estar, y conviene que esté eficazmente protegida por la ley civil con todas las sanciones de que la ley dispone. Bajo este aspecto negativo, puede establecerse un régimen de igualdad completa entre todas las formas religiosas, no opuestas al derecho natural, que se practiquen dentro de una misma sociedad, siempre y cuando las circunstancias de hecho sean parecidas, o cuando por otros motivos justos el bien social lo reclame. En circunstancias desiguales, lo justo es que se instaure un régimen jurídico desigual o de igualdad relativa, con tal que se salvaguarde siempre todo aquello que

la dignidad humana o, lo que es lo mismo, el derecho natural reclama, y por motivos religiosos no haya discriminación en el ejercicio de los deberes o derechos cívicos”.

“Puede también el Estado civil apoyar o favorecer positivamente todas las actuaciones de cualquier religión, que sean buenas en sí mismas y no dañen al bien común o a otro bien individual mayor, con tal que, por otra parte, ese apoyo no implique una cooperación formal o material injustificada a lo que las falsas religiones tienen de inadmisibles en el orden moral o según la doctrina y la legislación universal de la Iglesia. Nadie puede con fundamento negar que el criterio de Iglesia es altamente comprensivo para con todos los valores humanos y que sabe adaptarse a las más variadas circunstancias”.

Y con eso volvemos al caso de España.

La unidad católica es un bien que no debe perderse, que hay que salvaguardar. En España sólo hay minoría de otras religiones que merecen todo nuestro respeto, y a las que debemos garantizarles que puedan rendir cultos a Dios conforme a sus creencias en el seno de su propia comunidad y educar a sus hijos de acuerdo con ellas. Pero tenemos un pueblo que defender de la propaganda del error. Está claro que sería lo ideal que esa defensa fuese innecesaria, que la fe de nuestros hijos y de nuestros hermanos, por su firmeza, estuviese libre de todo peligro. Pero seamos realistas. Pensemos los peligros que nos han puesto de manifiesto, muy docentemente, en libros magníficos de los PP. Eustaquio Guerrero, S. I.; Joaquín María Alonso, C.M.F., y Martín Prieto S. I., y veremos qué es lo que pide el bien común, la salud espiritual de nuestros hermanos más débiles, en frente a la libre propaganda religiosa. El bien común exige la defensa de ese tesoro —reconocido como tal por Juan XXIII y Paulo VI —de nuestra unidad religiosa.

Como ha escrito Jean Ousset: “Sólo defendiendo a los más débiles contra las presiones del error y del mal se podrá salvar a las conciencias amorfas, que tienden con menos vigor hacia la Verdad. Así se facilitará a las conciencias que tengan buena fe, sin exigírseles que sean valientes desde el principio”.

“En un país no sólo es respetada la libertad de las conciencias, sino que la salvación de las conciencias de buena fe es más fácil que en otras partes, cuando en ese país, costumbres tradicionales, manifestaciones públicas, conducta en la calle, ambiente social, expresiones de los magistrados y de los políticos son otros tantos homenajes rendidos a la Verdad. En cambio, cuando se calla frente al error y se mantiene en derredor suyo el equívoco, mientras campean por sus respetos

los sofismas de la neutralidad, las conciencias no son liberadas, sino más bien encadenadas por tinieblas donde corren el riesgo de desanimarse y perderse, e incluso de endurecerse en un logicismo tan puro que resulta virtualmente inatacable”.

“Sólo el apostolado de la Verdad libera las conciencias. «Desgraciado de mí si no enseñara el Evangelio», decía San Pablo; «Id y enseñad a todas las naciones». He aquí el único modo de restablecer convenientemente toda la armonía del orden humano. Y esto, sin violentar las conciencias y asegurando el triunfo pleno, objetivo, de la Verdad, que sólo existe en la armoniosa unión de los dos términos: objeto-sujeto *adaequatio rei et intellectus*”.

Alguien, muy ingenuamente, ha creído que confundíamos el bien común con el derecho de la mayoría a imponer su religión. Nada de eso; el derecho no nace del número sino de la Verdad. Y la tolerancia del pluralismo no nace tampoco del número equilibrado, sino del mal menor que la tolerancia permite, evitando conmociones y cataclismos sociales. Es algo realista, algo fáctico, atendiendo a la vez la Verdad y el Bien, atemperando los males que pudieran derivarse de mantener la verdad a rajatabla con los bienes que la tolerancia permite conservar.

También ingenuamente, algunos alegan que el Estado no puede ser árbitro de cuál es la verdadera religión. Es muy cierto. Como cristianos sólo podemos admitir que el Estado la reconozca y acate y, por consiguiente, la defienda como un bien superior inapreciable para sus súbditos. Claro que esto va contra de todo el poso positivista y estatista que nos invade. Como dijo Enrique Gil y Robles: “la nación cumpliría el deber natural y jurídico respecto de la religión, de la misma manera que todos los otros, y por el conducto de los distintos órganos individuales y sociales, inferiores y superiores desde el individuo al soberano, si no fuera porque Dios quiso que no la sociedad temporal, sino una sociedad distinta de ella y superior a la sociedad civil fuera la indefectible y perpetua depositaria de la verdad religiosa y de todos los medios sobrenaturales conducentes a la salvación de las almas. Esta es la Iglesia instituida por nuestro Señor Jesucristo, sociedad formalmente distinta del Estado (nación) por el origen, por la materia, por los medios, por la amplitud y por todos estos conceptos, superior a la comunidad civil y a sus poderes privados y públicos”.

Por todo ello sólo hay una doctrina inmutable, la de los derechos fundados en la Verdad. Y una mutabilidad de aplica-

ciones según las circunstancias de tiempo y de lugar. Estas de hecho puede cambiar, varían circunstancias, internas y externas. Si la Verdad tiene siempre derecho a la libertad, un gobierno católico tiene el deber de protegerla del modo que mejor aconseje el bien común en cada momento. Hasta qué punto debe defenderse en España ese bien común en materia religiosa, nos lo muestra brillantemente Rafael Gambra en el libro al que brindo este modesto prólogo.

Juan Vallet de Goytisolo

*Al Santo Defensor de nuestra Fe
Señor Santiago*

*Discipulo predilecto de Cristo
v Glorioso Patrón de España
a cuya gloriosa protección,
que sostuvo la pluma y la espada de nuestros mayores.*

*Acoge este libro
junto con las convicciones y empeños
que indignamente representa.*

En su fiesta del Año Jubilar de 1965.

EL AUTOR.

Protesta del Autor

En todo cuanto se afirma en este libro
me someto al juicio y corrección de la
Santa Iglesia Romana, bajo cuya santa
disciplina deseo vivir y morir.

Roncal (Navarra), 25 de julio de 1965.

RAFAEL GAMBRA.

INTRODUCCION

Cada tiempo trae su asombro, y el nuestro nos ha traído una corriente en pro de la laicización de la sociedad y del Estado, no a impulsos de racionalistas o de agnósticos, ni siquiera de protestantes, sino de católicos. Y no de católicos en países de formación reciente y religiosamente heterogénea, sino de católicos de viejas y asentadas cristiandades, como Maritain en su ideal de la nueva cristiandad de su «Humanismo Integral».

Admite esta teoría que el viejo orden cristiano del Pontificado y del Imperio fue eliminado por la paz de Westfalia primero y por las guerras napoleónicas más tarde; como consecuencia de ello debe imponerse hoy una nueva realización de la Cristiandad que se base en una coexistencia religiosamente neutra, cuya religiosidad emane de la fe de sus miembros en la medida en que ésta exista, y no de ningún género de estructuras políticas ni comunitarias.

Sin embargo, nuestro presente más inmediato ha dejado atrás a ese ideal secularizador de Maritain para propugnar una sociedad que ni siquiera sea cristiana por la acción individual de sus miembros, sino que se presente exactamente igual a otra puramente laica, dado que la conducta política y social de un cristiano debe progresivamente asimilarse a la de un no-cristiano en el seno de una objetividad funcional o tecnocrática. Ejemplos de tal actitud se prodigan aún en nuestra misma patria, que nunca anduvo a la zaga en especímenes extremos. Sirva de ejemplo —muy actual— la actitud religioso-política subyacente en la obra del Profesor López Aranguren, que puede considerarse como posición-límite en este sorprendente fenómeno.

Cabe otorgarle este carácter culminatorio porque, en

primer lugar, va teóricamente más lejos que Maritain: el orden político y social está para este autor regido por leyes propias que no se oponen a las religiosas como en el maquiavelismo, pero que son independientes de ellas. Y (en el mundo futuro del neopositivismo y de la secularización) católicos y no católicos nos iremos pareciendo cada vez más en nuestros comportamientos culturales, políticos y sociales. Porque —se pregunta— ¿no estará llamada la religión a ser considerada socialmente, en un futuro próximo como el bridge (un juego serio)? (1).

Cabe también otorgar a esta posición el carácter límite por el aquí y el ahora en que se expresa: esto es, un país no solo primitiva y homogéneamente católico, sino cuyo presente político nació de una victoriosa rebelión de la conciencia religiosa contra las medidas secularizadoras y laicistas y contra el desorden moral y social que éstas engendraron no hace muchos años. Extrayendo una consecuencia —también llevada a su límite— de esta doctrina (que no es privativa de este autor) diríamos que un católico podría lícitamente formar parte de las comisiones para la laicización de la enseñanza y para la secularización de cementerios, que serán lógicamente las primeras que funcionen en la futura sociedad neutra, pero católicamente deseable, que se constituya.

Posiciones como ésta, muy frecuentes hoy en el catolicismo europeo, constituyen el límite ideológico de una onda histórica que viene muy de atrás. Ya en la crisis de la Escolástica medieval, en el remoto siglo XIV que precedió al Renacimiento, se afirmó la inasequibilidad por la razón del orden religioso, incluso de la existencia de Dios. Las consecuencias primeras de tal afirmación fueron ya sugeridas por el nominalismo occamista de la época: rota la relación del saber natural con el sobrenatural, se afirmaba la libertad del pensamiento científico y filosófico, y también la independencia del orden político respecto del eclesiástico, que quedaría así reducido a la administración de los sacramentos. Más tarde, y por este mismo camino, el protestantismo confinó a la fe y el orden religioso a la intimidad personal y, a través de las doctrinas de la predestinación y del libre examen, negará la propia razón de ser de la Iglesia como poder humano interpuesto entre el alma y la palabra divina. Pero en el seno de la misma Iglesia, las llamadas democracias cristianas primero, la teoría maritainiana de la cristiandad laica más tarde, y las posiciones extremas

como la aludida, en fin, han prolongado esa tendencia secularizadora o laicista respecto de la sociedad y el Estado que los sustrae a cualquier forma de religación trascendente. Tales posiciones han llegado hoy, como se sabe, hasta el Concilio Vaticano II en el proyecto de una declaración conciliar de libertad religiosa, no meramente táctica, local o circunstancial, sino esencial y definitiva. Admisión que acarrearía, caso de imponerse, la anulación de la unidad católica de aquellos pueblos que, como el nuestro, la han conservado hasta hoy en la confesionalidad del Estado y en los aspectos mixtos de su legislación.

Tal situación nos lleva a plantear la cuestión de la libertad o de la unidad religiosa en sus adecuados términos, términos que envuelven la más universal y básica de las cuestiones de filosofía política: el gran tema de la re-religación o de la autonomía del orden político respecto del orden sobrenatural, divino. No se trata de averiguar si el Estado puede prohibir a sus ciudadanos la profesión privada de su religión, ni tampoco si tiene derecho a obligarles a profesar la fe verdadera. Los términos del problema se reducen a estos dos puntos: 1.º) Si una religión falsa tiene derecho a ser profesada con el mismo carácter público que la religión verdadera, y si lo tiene al libre proselitismo. 2.º) Si el Estado o poder público debe mantenerse indiferente en materia religiosa o debe profesar la religión verdadera e inspirar en ella sus leyes y fines de acción.

Voy a ocuparme en este trabajo del segundo de estos puntos, prescindiendo del primero. En rigor, uno y otro son aspectos o planteamientos diversos de una sola cuestión, pero el primero de esos planteamientos es difícilmente comprensible y aceptable para el hombre de hoy, cuya mentalidad es, desde hace cuatro siglos, profundamente subjetivista. La objeción a ese primer planteamiento surge siempre inmediata: en el orden de los hechos, ¿cómo podemos —cómo puede un gobernante dado— distinguir la religión verdadera de la falsa? Si, por otra parte, el hombre está obligado a buscar la verdad, y si en esta búsqueda que constituye la vida moral debe seguir el dictado de la conciencia recta y de la invenciblemente errónea, ¿cómo se va a negar el derecho práctico de su cumplimiento, con las implicaciones proselitistas que ese deber acarrea? Los derechos del que busca —del que yerra y del que encuentra— interfieren con la evidente negación de todo derecho al error objetivo, y

hacen este planteamiento difícilmente inteligible, y, desde luego, ininteligible para el hombre actual.

En cambio, el segundo planteamiento que entraña la cuestión de si una colectividad humana concreta que posee una fe común tiene o no derecho a vivirla colectivamente, a constituirse y legislarse según su espíritu y principios; si, en fin, tiene, no sólo el derecho, sino también el deber de hacerlo así.

Para dilucidar esta cuestión a la luz de la razón, de la fe misma y de la autoridad, dividiré este trabajo en varios capítulos o temas sucesivos y confluyentes. Ante todo, dedicaré un capítulo al tema previo de qué sea la sociedad en sí misma considerada. No han faltado teorías (Locke, Hobbes, Rousseau, los universalismos o totalitarismos de Estado) que han concebido a la sociedad como un algo esencialmente ajeno a cualquier forma de re-ligación trascendente, limitando ésta al ámbito de las conciencias individuales. Titularé este apartado: La sociedad humana y sus raíces naturales.

Si resolvemos que la sociedad humana no es una realidad por sí misma ajena a una significación religiosa, dedicaré un segundo capítulo a investigar de qué naturaleza y en qué grado puede hablarse de esa significación religiosa del Estado y del Derecho, desde el ángulo ya de una concepción cristiana de fines y valores. Daré a este apartado el título de: Significación religiosa del Estado y del Derecho.

Resuelta la indole de esa significación religiosa del orden político-jurídico después de examinarla desde ambas caras —la sociedad y la religión—, trataré de investigar la naturaleza de esa sociedad inspirada por un sentido de re-ligación, esa forma especial de vivir los hombres en Ciudad Humana bajo una inspiración religiosa, a la cual llamaré «Comunidad». Este término lo opondré al de Sociedad, tomando este último en el sentido de mera coexistencia práctica o funcional, según la distinción Comunidad-Sociedad que divulgó Tönnies y es común en la sociología contemporánea. Titularé esta parte: La noción de Comunidad.

En un cuarto capítulo analizaré en su naturaleza comunitaria esta realidad histórica que a lo largo de los siglos hemos formado los españoles, apreciando su significación religiosa-cristiana y el grado de inspiración que la fe ha tenido en su génesis y en la conformación de su mentalidad, costumbres, estructuras y hechos.

Pasando en un quinto capítulo al enjuiciamiento crítico de doctrinas y actitudes diversas u opuestas, analizaré en su génesis la teoría para la cual la sociedad es —o debe ser— una mera coexistencia religiosamente neutra de individuos o de grupos que viven reunidos, y aludiré a la doctrina católica y pontificia sobre este enjuiciamiento. Titularé este tema: El ideal de la coexistencia y la doctrina pontificia.

Contrayendo dicha teoría de la coexistencia neutra a su impacto dentro del catolicismo actual, trataré en un sexto apartado del tema: Raíz histórica del progresismo católico. En una última perspectiva trataré de interpretar el caso español, cara al futuro, en su sentido y en su posible valor. Titularé este séptimo capítulo: El caso español como tributo o como esperanza.

Por fin, y a modo de Conclusión, trataré de que todos estos temas y análisis diversos confluyan en una visión coherente y constructiva del tema inicialmente planteado.

I. LA SOCIEDAD HUMANA Y SUS RAICES NATURALES

Se ha objetado a menudo contra la necesidad de que el hombre rinda culto a Dios en el doble plano de su intimidad personal y de la sociedad que forma, y esta objeción se ha planteado desde dos ángulos diferentes. El más agudo o radical es el que niega que la sociedad constituya un objeto susceptible de re-ligación sobrenatural o que sea penetrable por ella. La sociedad desde este punto de vista es una realidad neutra, puramente coexistente o funcional; la *religión comunitaria* es algo contradictorio en sí mismo, como lo serían unas matemáticas católicas o musulmanas. En el segundo ángulo de objeción se sitúan aquellos que, partiendo, no de la sociedad misma, sino del hecho religioso, afirman la heterogeneidad radical de la fe —de la cristiana, concretamente— con el orden social y político. No afirman la esencial neutralidad religiosa de la sociedad, sino la radical intimidad del hecho religioso y la imposible relación entre los fines y vivencias religiosos y aquellos otros de la sociedad y del Estado. Dentro del primer ángulo de negación, los más antiguos laicizadores de la sociedad, partiendo de una teoría sobre la misma, fueron —al menos de un modo explícito— Hobbes y Locke. Maquiavelo, un siglo antes, había procurado sustraer la *virtus politica* a la moral religiosa, pero no constituyó una teoría de la sociedad misma ni formuló su esencial secularización. Es característica la teoría de Locke que se apoya en su doctrina empirista del conocimiento: si cuanto existe en la mente del hombre —desde la percepción hasta las ideas y pensamientos— es mera combinación de sensaciones simples, habrá de concluirse que teorías y creencias son formaciones en la mente de cada hombre que no pueden, por lo mismo, imponerse públicamente ni servir de cimiento a un orden comunitario. Ideas y

creencias son asunto individual, y la sociedad no puede trascender de una mera coexistencia neutra, liberal.

Esta negación de la *penetrabilidad* religiosa por la realidad social nos exige un análisis, siquiera sea somero, de qué sea la sociedad humana, cuáles las teorías sobre su naturaleza y origen, así como una crítica resolutiva de las mismas.

El hombre, en todo tiempo y lugar, ha vivido en sociedad. A diferencia de los animales, que generalmente viven aislados, o se unen sólo transitoriamente para los fines de la procreación, el hombre habita siempre un medio social en el cual encuentra su modo normal de vivir y la expansión de su personalidad.

Esto es para el hombre una necesidad, ante todo; los animales poseen en su cuerpo medios individuales de defensa, así como piel adecuada para protegerse, y en su naturaleza instintos muy vigorosos para procurarse lo necesario. El hombre, inerme, delicado en su organismo y único ser del universo que vacila, sería el más desvalido de todos los animales si no viviera en sociedad. De aquí que sólo rarisísimamente y por accidente pueda hallarse un hombre que viva en aislamiento absoluto (por abandono en su infancia o por naufragio o causa similar), y en estos casos o se trata de una vida profundamente antinatural (animalizada), o es una situación transitoria, en espera siempre de retornar al medio social.

La sociedad, sin embargo, suple con creces en el hombre cuanto de defensa o instinto puede faltarle, y hace de él el animal menos sometido al riesgo o a la servidumbre natural, el más libre y menos indigente. En forma tal que puede decirse del hombre, con toda propiedad, que es animal social o político. Pero también, a diferencia de los animales gregarios (hormigas, enjambres de abejas), la sociedad no es algo que absorba la individualidad de cada hombre haciéndole mero operario del grupo, pieza de un quehacer colectivo, sino que es en la sociedad precisamente donde el hombre desarrolla y hace fructificar su propia personalidad, que conserva, siempre dentro de ella, un sentido y una finalidad propios, independientes del grupo.

Este hecho universal y constante de que el hombre viva en sociedad ha hecho preguntarse a los pensadores: ¿qué es la sociedad? ¿Se trata de algo anterior y superior a los individuos que la componen, o es, por el con-

trario, resultado de un pacto o acuerdo entre ellos?
¿Cuál es, en fin, su naturaleza y su origen?

Durante los siglos xvii al xix estuvo muy en boga la teoría individualista o del pacto social sobre el origen de la sociedad, teoría que es consecuencia del racionalismo moderno: la sociedad nace de un pacto o acuerdo voluntario entre los hombres que vivían primitivamente en aislamiento o soledad, y renunciaron así a parte de su primitiva libertad para adquirir la seguridad y cooperación que la sociedad podía ofrecerles. La sociedad es, pues, posterior al individuo e inesencial, accesorio, respecto a su naturaleza, ya que puede el hombre vivir, y de hecho vivió, según esta teoría, sin formar sociedad.

J. J. Rousseau en su obra «El Contrato Social», enseñó que el hombre es libre y bueno por naturaleza, y que es precisamente en la convivencia social donde se corrompe y malea. Para Rousseau, la sociedad sólo puede justificarse por un pacto libre o contrato entre los hombres, y únicamente es justa cuando permite en su seno toda la libertad posible del individuo; es decir, la máxima expansión de su bondadosa naturaleza. Como consecuencia, el poder y las funciones de la autoridad política deben ser los mínimos, no más que lo necesario para asegurar la convivencia y permitir la más amplia libertad de todos.

Sin embargo, los hechos no han confirmado nunca, en ninguno de sus aspectos, esta teoría que hace de la sociedad un mero acuerdo o pacto entre individuos ya hechos y libres. Los hombres y los pueblos, cuanto más primitivos son, nos aparecen vinculados a sociedades más estrechas, con ritos, costumbres o autoridades más poderosos. Las investigaciones etnográficas y antropológicas tampoco han descubierto nunca al salvaje libre y feliz de la teoría individualista, sino, al contrario, unidades tribales tanto más cerradas y vinculadas cuanto más alejadas en la remota antigüedad. Parece, pues, que la sociedad no puede considerarse como algo posterior al individuo ni producto de su libre y voluntaria convención o acuerdo.

En el extremo contrario al individualismo se encuentran las doctrinas universalistas o totalitarias sobre el origen de la sociedad. Según ellas, la sociedad es una realidad anterior y superior al individuo, que recibe precisamente de ella su personalidad y sus derechos. No

es que estas teorías supongan la existencia de una sociedad sin individuos, es decir, anterior a ellos, lo cual sería imposible de concebir e imaginar. Pero suponen la sociedad primitiva como algo semejante a una colmena o un hormiguero en los que apenas cabe apreciar diferencias individuales entre los animales que los componen, dominados enteramente por la labor y la finalidad común. Y es el desarrollo progresivo de las sociedades lo que va permitiendo la diferenciación y la autonomía de sus miembros mediante un constante aflojamiento de sus vínculos internos a medida que va haciéndose fuerte y organizada. La individualidad nace así de la sociedad y de ella proceden también todos los derechos y libertades de que pueden disfrutar los individuos, sus miembros.

Existen diversos tipos de universalismo social. Para unos, esa sociedad originaria de que ha ido brotando la individualidad y el carácter de los hombres es la Nación o el Estado histórico (nacionalismos totalitarios); para otros, la Raza (racismo); para otros, una especie de *organismo social* con leyes propias (sociologismos biológicos). Cabe citar como representantes de esta teoría a los grandes filósofos del Idealismo alemán del siglo xix (Fichte, Schelling, Hegel), a los sociólogos de tipo organicista (Spencer), a los partidarios de la psicociología (Durkheim) y a los nacionalismos totalitarios de este siglo.

También la experiencia común y la investigación histórica pugnan con esta teoría en cualquiera de sus expresiones. En ninguna sociedad humana, por cerrada y primitiva que sea, llega a perderse la personalidad de cada hombre hasta el extremo de referirse por entero a la vida del grupo, ni puede explicarse el progreso o la evolución de las sociedades sin la iniciativa o la acción de hombres concretos de destacada personalidad. La sociedad es siempre sociedad de hombres, y nada sucede en el terreno de lo humano en que no intervenga la decisión y el empeño de hombres individuales.

Frente al individualismo y al universalismo sociales, Aristóteles llamó al hombre «animal político», con lo que quiso significar que el hombre es social por naturaleza. Supone esto que, según la doctrina del filósofo griego, la sociedad no es algo que existe fuera o por encima del hombre, como afirma el universalismo social; ni es tampoco resultado de un pacto voluntario entre hombres que

vivían en aislamiento, pacto que nacería de un puro acuerdo y que bien podría no haber tenido lugar como pretende el individualismo. La sociedad es para Aristóteles algo que brota de la naturaleza misma del hombre. O, lo que es igual, el hombre es un ser referido u orientado en su mismo ser a vivir en sociedad.

Esta profunda doctrina de Aristóteles, que resuelve la contradicción entre el individualismo y el socialismo, tiene varias consecuencias muy importantes:

En primer lugar, nos hace ver que ni el individuo puro ni la sociedad en sí existen en la realidad, sino que sólo existen hombres concretos, personales, que son a la vez individuales y sociales. Los hombres tienen todos algo puramente suyo, individual, que los diferencia de los demás (su individualidad); pero lo que son, lo que quieren y piensan, lo han recibido de la sociedad, sea por herencia, por educación o por ambiente. Si quitáramos a un hombre todo esto nos quedaríamos casi sin nada, con una pura potencialidad de ser que ha de actualizarse a lo largo de su vida en la relación con los demás; es decir, formando parte de una sociedad. Individualidad y sociedad son así aspectos de una sola realidad, el hombre concreto, que es a la vez individual y social. Ni el puro individuo aislado ni la sociedad en sí existen realmente, sino *hombres* que son individuales y viven en una sociedad, formándola y, a la vez, nutriendo su espíritu de ella, realizándose en ella.

Esta teoría, recogida por el tomismo y por la más amplia tradición escolástica, nos acerca a nuestro problema y a su solución: si la sociedad es un hecho natural, si brota de la misma naturaleza humana, y si ésta se halla vocada a un orden sobrenatural, es decir, si el hombre es asimismo un ser religioso por naturaleza, no podrá encontrarse ausente este capital aspecto del ser humano en la sociedad.

Veamos, pues, de qué forma y bajo qué respectos el hombre concreto implica a la sociedad; y cómo la existencia, las formas y la estructura natural de la sociedad resultan de una normal actualización de las potencias humanas.

Debemos comenzar por caracterizar a este hombre concreto, sujeto espiritual o Yo, como *persona* y atenernos para un análisis de sus implicaciones concretas, a la definición clásica de Boecio, admisible desde cual-

quier punto de vista: *individua substantia rationalis naturæ*.

La diferencia específica de la individualidad personal es, según esta definición, la racionalidad. Y ella es, en efecto, la causa determinante de la sociabilidad como disposición en el sujeto humano y de la sociedad como hecho objetivo. Aún cuando la sociedad humana concreta no es, como veremos, un producto de la sola razón, es ésta la condición y causa determinante que instituye a la sociedad como un hecho real y diferenciado. «Por lo propiamente espiritual (la racionalidad) —dice Mingujón— salimos de nuestro fuero interno para unirnos a todos los seres, para ser un «quodammodo omnia». La razón, en efecto, sitúa al hombre en un medio superior a lo concreto y vital —el *logos*—, que es esencialmente difusivo y común a los espíritus.

Se ha intentado muchas veces, con miras deterministas, prescindir de la racionalidad como causa propia de la sociabilidad y atribuir ésta a causas meramente eficientes como el instinto de conservación individual o de la especie, o el instinto racial, etc., que determinarían las formas de asociación necesarias para la perduración del mayor número o de los más aptos. Con ello quedaría, además, borrada la frontera esencial entre la sociedad humana y las sociedades animales.

Es evidente, sin embargo, que los animales no forman sociedad, o no la forman, al menos, en el sentido usual y profundo de la palabra. Las relaciones animales cesan cuando termina la utilidad individual o específica; los hombres, en cambio, pueden colaborar en un mundo ideal enteramente común y lleno de sentido, y entregarse a él al margen o aún en contra de su interés vital. Las sociedades animales obedecen a esos impulsos de conservación y selección, pero no tienen el fin en sí, ni la estabilidad, el sentido y el progreso que caracterizan a la sociedad humana. Ello es porque el animal es individuo, pero no persona. Vive sobre sí, determinado en su obrar por las cosas y las circunstancias a las que no domina, y en las que ve solamente su aspecto práctico —beneficioso o perjudicial— reaccionando de modo meramente sentimental. Para el animal —como decía García Morente—, la vida y las cosas son sólo un *que-hacer*; para el hombre son, además, un *problema*. El hombre se entrega a ellas para conocerlas, domina su

circunstancia, y es capaz de contemplar esencias y de abrirse a influencias superiores.

Este tratar con esencias universales confiere al hombre la facultad de la palabra, base de una superior sociabilidad, y le sitúa ya en el mundo del valor espiritual que, como he dicho, es naturalmente difusivo. Max Scheler cita entre los criterios para apreciar la jerarquía de los valores el de la *partibilidad*: un valor es tanto más superior cuanto menos partible es. En los valores inferiores, por su vinculación a la materia, la difusión entraña división y mengua. Los valores espirituales, en cambio, pueden difundirse indefinidamente sin menoscabo alguno. El que trasmite una idea o consejo puede, por eso, conservarlos íntegros en su elenco espiritual. Aún más: las ideas son difusivas, es decir, piden comunicación ya que, guardadas en el mismo sujeto, parecen sufrir una mengua en su eficacia o como se dice vulgarmente *no ver luz*. Así las ideas de todos llegan a formar ese clima espiritual que es germen y condición de cualquier nueva ideación individual Y es que por esa facultad ideológica o intelectual participamos en un mundo espiritual lleno de sentido que reconoce su origen y a la vez su fin en el supremo valor religioso.

Hasta tal punto llega la exigencia social del espíritu que no han faltado filósofos que lo supusieran como perteneciente primitivamente a la raza o al grupo, y no al individuo. En rigor, si la razón determina y condiciona a la sociedad puede decirse que este condicionamiento es mutuo, porque el espíritu tiene también sus condiciones de existencia real en la sociedad, es decir, en el intercambio de espíritu a espíritu. «El hombre —dice Brunner— trae consigo disposiciones para una germinación de la vida espiritual que sólo se van desarrollando en el coexistir con otros. Las ideas de todos forman un elenco común que se modifica y enriquece de continuo, llegando a ser, en frase de Ellwood, «la vida mental y la social inseparables como la psicología y la sociología». En las ideas del grupo cultural bebe el individuo y de ellas toma sentido histórico la problemática y aun muchas concepciones de su vida mental. Y ese patrimonio espiritual común —acumulativo e irreversible como la vida de los individuos— se forma de las aportaciones de éstos, dándose entre uno y otros algo parecido al fenómeno que los físicos llaman de ósmosis: los individuos reciben dirección y sentido social del clima espiritual de la so-

ciudad, la cual, a su vez, se crea de una evolución *sui generis* de las aportaciones individuales.

Debemos considerar ahora que la definición boeciana, en cuya diferencia específica nos hemos detenido, se refiere a la persona como tal, es decir, a toda persona, pero que el origen y germen de la sociedad es la persona humana, es decir, el hombre, cuya naturaleza no se agota en la racionalidad, sino que cala varios estratos ónticos. Ellos también determinan y matizan, como veremos, aspectos objetivos de la sociabilidad y de la sociedad misma.

Así, existe en el hombre, ante todo, una *forma natural*, como en los demás seres de la naturaleza. Esta forma posee, como todas, una tendencia espontánea hacia su perfección, hacia la plena realización de sus potencias naturales; y por esta tendencia se orienta hacia unos seres y evita a otros por la ley general de armonía que gobierna al Universo y hace a unos seres perfeccionadores o complementos de otros. Ello determina en la vida activa del hombre un poder de adaptación ciego y espontáneo, una tendencia a su bien sin conocimiento, es decir, lo que los escolásticos llamaron *appetitus naturalis* o *desiderium naturæ*.

Sobreañadida a esta forma natural o propia posee el hombre, como ser cognoscente las formas de los seres concretos que capta a través del conocimiento sensible, común a él y a los animales. Estas formas adquiridas, o de segundo grado, tienden también en el sujeto cognoscente hacia su propia perfección, que consistirá en la plena posesión del objeto en una síntesis vital que fue sólo iniciada por el conocimiento. De aquí brota el *apetito sensible*, instintivo, que desea la cosa conocida en cuanto conocida y dotada de razón de apetibilidad, pero sin que ésta le aparezca de un modo consciente y abstracto. Por fin, el conocimiento intelectual proporciona al hombre una representación mental de las formas abstractas —las ideas—, y determina en él análoga tendencia hacia su posesión, pero movido ahora por la razón de apetibilidad que le aparece explícita y separada. Esta es la tendencia racional o *voluntad*, indeterminada ante las cosas concretas —o libre— por ser movida por el bien abstracto o ideal.

Si, pues, la sociabilidad es una tendencia integralmente natural en el hombre —es decir, si el hombre es un animal social—, esta tendencia calará los tres estratos ónticos —ser de la naturaleza, animalidad y

racionalidad—, y los tres modos de tendencia —impulso natural, instinto y voluntad racional— serán fuentes, en estrecha colaboración, de la vida social.

Ello puede apreciarse en el impulso que determina por ley natural la formación de la primera y básica célula social, la sociedad doméstica o familiar. El amor de los humanos constituye, una apretada síntesis de tendencia natural, instinto y voluntad racional. Y contemplando las sociedades civiles o políticas puede verse cómo las constituidas orgánica e históricamente en un lento y, en cierto modo, ciego proceso de adaptación ofrecen generalmente medios vitales, y aun culturales, mucho más sabios y adecuados al hombre que las organizadas racionalmente o fundadas en Constituciones puramente teóricas. Una sociedad política —un pueblo— es siempre una estructura muy compleja en la que se superponen elementos comunitarios y aglutinantes muy diversos, legales y de pura organización unos, consuetudinarios y tradicionales otros. Concebirla y querer estudiarla desde un punto de vista puramente racional es caer voluntariamente en un exclusivismo y cerrar la posibilidad de comprenderla adecuadamente. Muchas veces una organización racional y uniformista ha matado los medios naturales, idóneos, de defensa y autogobierno de un pueblo, secando al propio tiempo su misma vitalidad interior.

Si los varios estratos ónticos en que cala la naturaleza humana repercuten en la sociedad con formas diversas de adaptación y de arraigo, no influyen menos en ella las distintas facultades anímicas de la naturaleza del hombre. Recordemos cómo derivaba Platón las tres clases sociales fundamentales —jefes, guerreros y productores— de las facultades anímicas —razón, ánimo y apetito— con sus mismas tres virtudes privativas. Esta concepción platónica ha sido interpretada muchas veces como la teoría del «grande hombre» que reasume al individuo y lo somete a una especie de realización terrena de la Idea Hombre que sería el Estado. Pero, en realidad, no es sino una anticipación del principio aristotélico de la sociabilidad natural, que en ella se halla como implicado, es decir, de la teoría según la cual los impulsos sociales y la estructura natural de la sociedad se hallan preformados en la naturaleza del hombre que pide una espontánea realización en instituciones adecuadas.

La teoría de las tres clases de la República debe

interpretarse, más bien, a partir de la idea de *justicia* o vida recta y armónica, es decir, como el ideal realizable o la actualización plena de la potencia insita en la naturaleza del hombre. Así nos aparecerá no como una estructura superior que se impone al hombre concreto y lo asume, sino como desarrollo de las potencias de su naturaleza. La Edad Media cristiana, fue por su parte, un esfuerzo gigantesco por llevar a la práctica el ideal aristocrático y jerárquico —clasista— de la teoría platónica. Las clases y las instituciones de la Sociedad estamentaria constituyen, cada una por sí, una realización autónoma, con unidad finalista, de una potencialidad o necesidad de la naturaleza humana, ordenándose todas en el cuerpo social jerárquizado que representa la unidad sustancial del hombre. De aquí que nada más opuesto a este ideal de clases o estamentos diferentes, teleológicamente necesarios y autónomos, que la concepción moderna del Estado como una estructura de formación racional que, identificando Sociedad, Nación y Estado, concibe toda vida política como delegada de esa unidad superior. Tal confusión —que se patentiza en la dualidad equívoca de sentidos que tiene hoy la palabra Estado— representaría para los antiguos y medievales tanto como la confusión, en el mito platónico, entre el auriga moderador o principio directivo con la totalidad del carro alado, símbolo del alma primero, y del cuerpo social después.

Hemos visto así la proyección social que, en la definición clásica de persona, determina la nota diferencial, esto es, la racionalidad, y también hemos examinado cuanto en lo social comporta la naturaleza específica del hombre. Debemos fijarnos ahora a la primera parte —género próximo— de la definición boeciana: *individua substantia*.

La individualidad humana imprime, en efecto, a la sociedad la concreción y la historicidad que le son inseparables. En lo concreto no se halla *sociedad*, sino *sociedades*, individualizadas, diversas e históricas. La sociedad en sí es, algo abstracto. Toda visión que haya podido forjarse de la sociedad como un todo armónico habría de realizarse en una comunidad o federación de sociedades concretas, realmente distintas, e históricamente evolucionadas. Ello es consecuencia de la individualidad del hombre en primer término, y de la necesidad natural de que cada hombre no pierda su ser concreto al entrar en sociedad. Esta necesidad —en un orden natural y pres-

cindiendo de realizaciones anti naturales como la del racionalismo político— es común también a las llamadas sociedades infrasoberanas —familia, municipios, clases diversas del pueblo— que son teológicamente autónomas, y anteriores en su ser al Estado considerado como forma resolutive y última de la sociedad.

Por último, la gracia hace del hombre, como dijimos, un ser vocado a una vida sobrenatural. Peregrino por naturaleza en este mundo, no se satisface nunca con las cosas de éste porque su inteligencia y su voluntad se encuentran a la altura del Ser, y sólo Dios es el Ser pleno, acto puro. Así en la persona concreta convive con la naturaleza la gracia, que la perfecciona y dirige.

Naturaleza y gracia determinan así en la forma última de la sociedad una dualidad que, aunque consagrada por el cristianismo, existió ya prefigurada en las sociedades antiguas. Me refiero a la doble y convivente unificación social en la Religión y en el Estado. Siendo el hecho religioso la incidencia de un orden sobrenatural y eterno en la naturaleza finita, determina en la persona —sujeto de esta incidencia— un destino trascendente que no puede lograrse por las solas fuerzas naturales. El poder político como principio organizador de una sociedad natural no puede bastar al hombre, que necesita además de un poder que administre la gracia y presida una sociedad espiritual: ésta es la Iglesia. Tal diarquía, aunque atacada por la tendencia absorbente y unificadora del Estado racionalista, no ha podido nunca ser suprimida en el terreno de la realidad ni en el ánimo y concepto de los fieles, miembros a la vez de la sociedad civil.

Esta concepción, que encuentra el origen, las formas y el dinamismo de la sociedad en el mismo individuo personal considerado en su concreción y en su naturaleza, tiene su fundamento en la idea central del aristotelismo escolástico: todos los seres naturales —y el hombre entre ellos— están compuestos metafísicamente de potencia y de acto. Sólo Dios es acto puro: los demás seres han de realizar sus potencias en la vida. Su ser es un *ser en movimiento* que consiste, precisamente, en el tránsito de la potencia al acto. *Apetecer* es pedir, necesitar, tender a algo a lo que por naturaleza se está ordenado. Y así como todas las cosas tienen una primera fraternidad en el ser, tienen después otras relaciones de conveniencia que las hacen mutuamente perfectibles. Ello determina unas naturales inclinaciones o ten-

dencias en todos los seres, que se realizan de diverso modo, según que se trate de seres inconscientes, conscientes o racionales. Pero el fundamento es general y se basa en la suprema ley de orden o armonía —idea griega de un *Cosmos* o universo presidido por el *Logos*, que se traduce al cristianismo por la noción del mundo creado por un Dios inteligente (2).

La sociedad humana nos aparece así, a través de su propio análisis, no sólo como una realidad permeable a una inspiración religiosa de fines y de espíritu, sino como algo esencialmente religioso —*comunitario*, en el sentido que otorgamos a este término— precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos.

II. SIGNIFICACION RELIGIOSA DEL ESTADO Y DEL DERECHO

Desde el punto de vista de la sociedad misma, de un análisis de ésta, nos ha aparecido como una realidad no ajena por sí a una inspiración religiosa, antes al contrario, susceptible de una proyección en ella de la condición religiosa de la naturaleza humana. Nos cumple ver ahora si, desde un análisis del hecho religioso mismo —de los términos y naturaleza de esa religación trascendente—, nos aparecen esenciales o inesenciales el Estado y el Derecho, esto es, la estructura del orden social. Tal es el contenido de la filosofía religiosa del Estado y del Derecho.

Para la concepción clásica precristiana, el Estado era algo esencial —incluso superior al individuo—, y dotado de una plena significación religiosa. Para Platón la *polis* era, en cierto modo, una encarnación más adecuada y universal de la Idea Hombre que el individuo, ser por participación.

Pero Cristo predicó una relación del alma con Dios, una salvación y una moral personales; y en sus doctrinas no puede verse en absoluto una finalidad, ni aun una dominante preocupación política o social. Aquí parecen entrar en viva contradicción la intimidad y la espontaneidad amorosa de una moral fundada en esa relación con la exterioridad y el carácter coactivo del Derecho y el Estado.

¿Cuál sería la significación que un recto y primitivo cristianismo otorgaría a estas realidades? ¿Se trataría para él de algo en absoluto inesencial, meras convenciones humanas? ¿O más bien, de una realidad que, aunque humana, debe contener una cierta inspiración religiosa, y, desde este punto de vista, aparecer relativa o absolutamente valiosa?

Desde los primeros momentos de la exégesis filosófico-

religiosa del cristianismo aparecieron dos corrientes interpretativas, que, si complementarias y aun coincidentes en lo esencial durante varios siglos, llegaron a ocasionar posteriormente dos posiciones opuestas sobre el problema.

Esta dualidad de concepciones desde el advenimiento del cristianismo —dice Gilson— «había separado muchas veces a los representantes de la cultura antigua y a los confesores de la fe nueva, y no sólo levantaba a los hombres uno contra otro, sino que también levantaba dos hombres, uno contra otro, en el interior del mismo individuo: el que no veía el camino de la salvación más que en el sobrenaturalismo de la religión cristiana, y el que no podía resignarse a renegar de la naturaleza y de la inteligibilidad» (3).

La corriente general de pensamiento cristiano que podemos llamar agustiniana, inspirada filosóficamente en temas platónicos, colocaba al hombre —al hombre en estado de gracia— separado metafísicamente y por encima del orden general de las cosas naturales, en relación directa y amorosa con Dios; y se desentendía, en cierto sentido, de la existencia y comprensión de lo que Max Scheler llama «esfera universal racional». Es el sentido profundo de las conocidas expresiones de San Agustín —tan llenas de intimidad sobrenatural—: «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas*» (4), y «*Deum et animam scire cupio. Nihilne magis? Nihil omnino*» (5).

Pero esta tradición platónico-agustiniana, o paulina-agustiniana, que suele ser calificada como la tradición del cristianismo primitivo, no fue la única: existió desde un principio otra que se esforzó en fundamentar teológica y filosóficamente esa esfera racional con valor propio, a lado de la sobrenaturaleza y la gracia, que no habrían de suplantarla, sino que más bien la complementarían y elevarían. La salvación del hombre estaría, para esta concepción, en cumplir, ayudado de la gracia, su propia naturaleza, reflejar en sus obras la jerarquía —valiosa en sí— de los seres naturales; en ser íntegramente hombre, en una palabra.

Esta es la corriente que culmina en Santo Tomás, pero que se abre paso desde los primeros momentos del cristianismo y se halla en todos los padres griegos y latinos del siglo II al IV.

La actual Filosofía de la Religión —cuyo origen protestante parece inspirar a todos sus cultivadores— ve en

esta interpretación una posterior elaboración eclesiástica o una influencia del racionalismo clásico, ajenas al espíritu del cristianismo primitivo, y, desde luego, al recto sentido del Evangelio.

Así, para Max Scheler, las teorías que buscan la justificación de un orden natural con existencia y valor independientes por debajo de la esfera de la gracia, «deben ser consideradas como la primera irrupción de los ideales de la burguesía en el sistema ideológico de la Iglesia cristiana» (6).

Para Guardini —por no citar más que a los que se consideran católicos—, ninguna teoría, ninguna estructura de valores éticos, ninguna ideología fundamental, puede calificarse de conforme con la esencia del cristianismo. «Lo cristiano es solamente la relación de persona a persona que, a través de él, pueda mantener el hombre con Dios». (7).

Por el contrario —sostiene Gilson—, la corriente teológico-racional «no es, contra lo que se cree, menos antigua en el cristianismo que la agustiniana, y es la que Santo Tomás habría podido legítimamente invocar. Consultense todos los padres griegos o latinos del siglo II al IV, y se verá que todos se interesan antes que nada por el hombre, y que es el hombre, cuerpo y alma indisolublemente unidos, y no el alma sola, lo que se esfuerzan en salvar. Quien desprecia al cuerpo, quien denigra la naturaleza bajo pretexto de asegurar mejor los derechos del alma o de Dios, sale por este hecho mismo de la comunión de la Iglesia cristiana. La profundidad del pensamiento, la penetración del genio filosófico no pueden nada, y si se dudase del carácter ineludible de esta ley, la historia de los gnósticos, la de Orígenes, la de Tertuliano, estarían ahí para testimoniarlo».

Pero no sólo es de raíz cristiana esta corriente, sino que puede descubrirla también como elemento integrante en el seno del pensamiento agustiniano. En el cristianismo preluterano no se da la vida antítesis que hoy se nos presenta: Puede afirmarse que ambos sistemas —humanismo o naturalismo tomista y agustinismo— fueron complementarios en este esfuerzo del cristiano —inacabable por principio— de aproximación congnotiva a la verdad que religiosamente se profesa. Si el uno se fija en la naturaleza —obra de Dios— tendiendo hacia sus fines, el otro se detiene ante la Gracia, que

—sin destruir la naturaleza— incide directamente en el alma humana, sobrenaturalizándola.

El históricamente, en la evolución de ambas corrientes dentro del pensamiento ortodoxo, sirvieron ambas para corregirse —y apoyarse así— mutuamente. Todo excesivo intelectualismo que, sobre bases cristianas, quisiera llegar a una sistematización de la realidad universal, halló en la sencilla intimidad del agustinismo el refugio de la verdad, la luz del misterio con que siempre chocara, y el consuelo de sus finales fracasos; y toda mística lindante ya con el ontologismo encontró siempre en el sistema tomista la llamada a una jerarquizada realidad que, por vías naturales, ayudada por la Gracia, va también a Dios y es hito sólido y estable de verdades demostradas.

Como dice Gilson, «la perennidad del tomismo, como la del agustinismo, en el interior del pensamiento cristiano, sería un hecho inexplicable si estas dos doctrinas fuesen en el fondo contradictorias, y lo serían si cada una de ellas no se esforzase por satisfacer también las exigencias legítimas que la otra tiene por función propia mantener. Poner al hombre y a la Naturaleza en su lugar y rango, dar a la Naturaleza lo que es de la Naturaleza y a Dios lo que es de Dios, lo quiere también Santo Tomás. Y, a la inversa: delimitar una razón, una naturaleza, una individualidad humana que se salva toda entera, cuerpo y alma, quiere el agustinismo expresarlo de manera no menos clara, y no sería difícil poner esto de manifiesto» (8). Apliquémoslo a nuestro problema:

La misma elaboración agustiniana de la teoría de la ley, con su modo de integración de la ley positiva en la eterna, aleja del sistema toda sospecha de religioso desprecio hacia el orden jurídico positivo y —mucho más de oposición entre éste y la ética amorosa del cristianismo.

Pero sobre la significación religiosa el Estado, *civitas* o *respública*, San Agustín se muestra explícito, sin dejar dudas acerca de su pensamiento. «Si la república —dice— es cosa del pueblo (conforme a una definición de Cicerón), y no es pueblo el que no está unido con el consentimiento del derecho, y no hay derecho donde no hay justicia, sin duda se colige que donde no hay justicia no hay república» (9). El sentido religioso de esa justicia que instituye en condición de la república, lo aclara pocas líneas

más abajo: «No sirviendo a Dios —dice—, es imposible que pueda el alma mandar con justicia al cuerpo, y si en el hombre mismo no hay justicia, tampoco podrá haberla en la congregación que consta de tales hombres. Luego falta aquí aquella conformidad con el derecho que hace pueblo a la muchedumbre, lo cual se dice ser la república». De lo que deduce San Agustín que ni el Imperio Romano ni, en general, la sociedad de los gentiles, pueden constituir verdadero Estado en el concepto cristiano.

Hay que señalar, sin embargo, en esta corriente de pensamiento, un menor interés por los temas jurídicos y políticos, y hasta en algunos casos un desinteresarse, si no teórico, sí al menos práctico. De Tertuliano se cita la sentencia «*nec ulla nobis magis res aliena quam publica*». Y cuando San Buenaventura se plantea, por ejemplo, la cuestión de la validez del matrimonio entre esclavos contra la voluntad del señor, rehusa resolverlo jurídicamente por la jerarquía de las leyes, sino que, patente su validez ante Dios, se desinteresa de los demás.

Pero aún estas mismas expresiones pueden —y deben ante el contexto de la doctrina— interpretarse como frutos de una sobrevaloración relativa de la íntima espontaneidad moral y de la Gracia y acción divina sobre el alma.

Sólo el protestantismo, exagerando la intimidad religiosa tanto como el contraste entre el rigorismo, la coacción y la exterioridad del Derecho y el Estado con la amorosa espontaneidad de la verdadera moral, llegó a negar toda esencialidad y valoración religiosas a estas realidades humanas. Si en un principio, por razones de táctica, apoyó el derecho divino de las monarquías rebeldes contra la autoridad papal, pronto llegó, en el terreno jurídico-político, a sus naturales consecuencias. Si la religión es, para la mentalidad protestante, sólo la íntima entrega a Dios —quintaesenciada en el acto de fe, único valioso—, nada existirá menos sistematizable en dogmas, ni menos jerarquizable en una organización eclesiástica que el orden religioso. Pero si Iglesia, dogmas y la misma especulación teológico-racional fueron impositura posterior, ajenas a la doctrina de Jesucristo, mucho más lo habrá sido la creación o sanción de unos poderes civiles «de inspiración religiosa», y de un derecho positivo con un, al menos parcial, sentido religioso.

Según Radbruch, para Lutero, «la religión, revolucio-

naria y poco respetuosa con las legislaciones humanas como todavía lo es, no tolera que se limite su competencia con las bardas de una moral laica. Su misma esencia revela la extrañeza insuperable de uno y otro órdenes. Hay que vivir en el mundo del Derecho y el Estado, pero sintiéndose mantenido por la exigencia religiosa absoluta, y consciente de que se vive en un mundo condicionado y extraño, como si no se viviera en él. El Derecho y el Estado sólo tienen una significación transitoria: son, en último término inesenciales» (10).

Desde entonces perdurarían en el mundo cristiano dos interpretaciones opuestas del hecho político y jurídico:

El catolicismo verá el Derecho y el Estado revestidos de una *relativa significación religiosa*. El Derecho positivo aparecerá como un esfuerzo aclaratorio y concretador de un Derecho natural que se asienta en la suprema ley divina. El orden jurídico representará, junto a la moral perfecta y amorosa del Evangelio, el papel de la moral posible, pero necesaria para coexistencia en sociedad; de un orden que si se satisface con la exterioridad y aun puede entrar en conflicto con situaciones éticas personales, es sólo debido a imposibilidades fácticas, pero nunca a una esencial oposición o extrañeza. Tampoco el *bien común* que la autoridad civil reconoce como fin es, para el catolicismo, ajeno al destino sobrenatural del hombre, sino que debe ordenársele como condición y jalón previo. Si Derecho y Estado no son para el catolicismo plenamente religiosos, son en cambio susceptibles de una inspiración religiosa, y puede darse una contradicción esencial entre su estructura ideológica y los imperativos de la dogmática cristiana. Por eso las reformas políticas que se introdujeron en los Estados europeos por inspiración de la Revolución francesa dieron lugar, en los pueblos católicos, a unas luchas de resistencia, que tuvieron, para el creyente, un sentido y valor profundamente religiosos.

Para el protestantismo, en cambio, la vida debe ser una «anárquica comunidad de fe», una íntima y meramente personal relación con Dios, que permanecerá indiferente a cualquier realidad exterior». Y las iglesias, simples encargadas de un «servicio religioso» para el cristiano, y no estructuras objetivas de valor y sentido. Por esto el protestantismo convive —ajeno o participante— con cualquier situación política u ordenación jurí-

dica; y el signo de éstas y el sentido de su evolución en los dos últimos siglos no engendra conflicto ni espíritu de lucha en la conciencia protestante.

Aún cabría citar otras dos interpretaciones del hecho jurídico y político desde el cristianismo. Exageraciones ambas de los dos puntos de vista aludidos. Para León Tolstoi, Estado y Derecho no sólo son ajenos al auténtico cristianismo, sino positivamente anticristianos. La exigencia de una exterioridad sin espíritu interno es esencialmente opuesta a una religión inspiradora de un obrar en presencia constante de Dios (11). Por el contrario, las tendencias regalistas que, a través de injustas deducciones de la teoría del derecho divino, conferían al poder político una significación religiosa superior a la de la misma Iglesia, representan la posición polarmente opuesta con la máxima valoración religiosa de la estructura jurídico-estatal.

Si, pues, la opinión católica actual puede llamar en su apoyo al común sentir de la Iglesia en todos los tiempos —incluso, como hemos visto, al de la misma corriente agustiniana—, la opinión de la inesencialidad —generalmente mantenida por el protestantismo— suele buscar la paternidad del cristianismo primitivo, o, más exactamente, de las mismas palabras de Jesucristo y del espíritu de su doctrina.

Radbruch, que en su Filosofía religiosa del Derecho (12) se adhiere a la interpretación protestante, hace un resumen de los pasajes evangélicos, en que suele apoyarse la teoría de la inesencialidad. Ante todo, la sentencia del tributo: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». Sólo en la segunda parte —dice Radbruch— está el acento de la frase. Es decir, «vivid la relación con Dios, cumplid sus imperativos; esto es lo que os mando, y sólo esto: lo demás no importa». «Buscad el juicio de Dios, y lo demás (inesencial) se os dará por añadidura». «Cuando en la parábola del mayordomo infiel se elige la conducta engañosa de éste en su sentido de preparación para el juicio de Dios, se expresa con terrible agudeza la opinión de Jesús sobre la inesencialidad de la valoración jurídica. ¿Es realmente tan grande la diferencia entre el derecho y la injuria, entre la sanción y el robo?». En cierto modo, derecho e injuria se suponen y pertenecen a un mismo orden —inesencial— de cosas, bien distinto de aquel otro que supone «el más radical derrocamiento de todos los valores

jurídicos: ¡No resistáis a la injuria; ofrece tú mismo la otra mejilla a la bofetada!» (13). Sólo el amor al prójimo —mediante el amor de Dios— es esencial en las relaciones de los hombres. «La comunidad humana no es en su esencia una comunidad jurídica, sino una pura y anárquica comunidad de amor. Sabéis que los príncipes de las gentes se enseñorean de ellas y tienen sobre ellas potestad; mas no sea así entre vosotros: antes, cualquiera que quisiera hacerse grande entre vosotros, será vuestro servidor».

Todo lo demás —conexiones políticosociales, integración en un sistema racional, organización eclesiástica— han sido, para esta opinión, adiciones posteriores que no nacieron de suelo cristiano. El amor que predicó Jesucristo no lleva en sí mismo una intención política o social, sino que es inspirador de un orden y una vida aparte (14). Más aún: la elaboración filosófica de un «orden universal racional» relativamente completo y sin solución de continuidad con el sobrenatural, dio lugar, según Litt, a la creación de una ética autónoma, fundamentada en sí misma, independiente de la idea de Dios, y constituyó uno de los principales factores en la gestación de la ética moderna (15). En el mismo sentido, Sombart atribuye al tomismo decisiva influencia en la formación del espíritu capitalista, que considera esencialmente anticristiano (16).

Toda esta interpretación, sin embargo, dista mucho de ser evidente. Lo es, sí, que la predicación del Evangelio no tuvo una intención política o social. Por eso ha podido decir Max Scheler, con razón, que «todos los intentos por sacar de la moral cristiana programas políticos sociales positivos, nuevos sistemas para el reparto de la riqueza o del poder, han nacido de una turbia amalgama de utilismo y moral cristiana» (17). «No hay —añade— error más profundo que el de interpretar el movimiento cristiano, según oscuras analogías, con ciertas formas del movimiento social y democrático moderno, y —como han hecho los socialistas cristianos y los no cristianos— ver en Jesús una especie de «demagogo» o «político social». Algunos han pretendido que el espíritu de su predicación propugnaba una especie de comunismo económico; pero ni las formas comunistas de la vida en los primitivos grupos cristianos, ni las actuales comunidades religiosas, demuestran que se propugnase tal forma de vida para el común de los hombres. Antes

bien, en mil pasajes del Evangelio se supone y reconoce la propiedad privada. «Todo revela —concluye Scheler— que Jesús presupone, como factores fijos de la existencia, las fuerzas y leyes mediante las cuales la vida se despliega y las comunidades políticas y sociales se forman y desarrollan».

Pero de aquí a declarar al orden religioso y al jurídico-político totalmente heterogéneos, sin posible influencia del primero en el segundo, y negar a éste toda valoración religiosa, media una gran distancia.

El texto evangélico del tributo ha sido históricamente objeto de una interpretación, no sólo distinta, sino contrapuesta: poniendo el acento, no en la segunda parte —a Dios lo que es de Dios—, sino en la primera —al César lo que es del César—, se ha querido ver en ella una institución divina del poder real. Así, dice Filmer en *El Patriarca, o del poder natural de los reyes*: «Cuando los judíos preguntaron a nuestro Divino Salvador si debía pagar los tributos, no les preguntó de leyes o consentimientos populares; no hizo más que mirar la inscripción y exclamar: «Esta imagen que veis aquí es la del César...» Aquí aparece Nuestro Salvador limitando y estableciendo el poder real, dando al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios; debemos obedecer donde el mandato de Dios no nos lo impida; sólo, pues, la ley de Dios puede impedir nuestra obediencia» (18).

Pero entre ambas interpretaciones contradictorias —la que ve en la respuesta de Nuestro Señor un gesto de desdago e indiferencia hacia el poder político y la que funda de modo preceptivo y religioso en esas palabras el poder real precisamente— cabe una tercera visión más sencilla, natural y ajustada a la expresión en su sentido llano: «Yo no he venido a anular los poderes de la tierra, ni mi Iglesia deberá absorber al poder civil ni ser absorbida por él; no vengo a realizar una utopía social universal, ni seré caudillo de un Estado judío...» La coexistencia de las dos sociedades —la civil y la eclesiástica— y la fundación por El de esta última, distinta de la política: he aquí lo que rectamente y sin forzar las cosas cabe deducir de las palabras finales del texto evangélico. Santo Tomás ha expresado en los términos más concisos la necesidad de los dos poderes: «Si el fin supremo y último del hombre fuera asequible por las fuerzas humanas puramente naturales, sería misión propia del rey el conducir a los hombres a ese fin

último. Pero la unión eterna con Dios no ha de ser alcanzada por las solas fuerzas humanas, sino con ayuda de la Gracia. Por consiguiente, el guiar a los hombres a ese fin no es empresa de una realeza humana, sino más bien de una soberanía divina» (19).

Dad, pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Pero ello no prejuzga la separación radical de ambos órdenes, ni que el espíritu religioso del cristianismo sea compatible o incompatible con los poderes de la tierra, o incluso principio inspirador de ellos, como puede serlo de las demás realidades propiamente humanas.

También cabe otra interpretación de los demás textos aducidos del Nuevo Testamento. La parábola del mayordomo infiel, la exigencia de no resistir a la injuria, del sermón de la Montaña, y la que se refiere al carácter de los que tienen poder, hablan de una moral íntima y personal que no se satisface con exterioridades, de un modo interno de hacer las cosas en el servidor, en los hombres entre sí, en el gobernante. Pero ello sin perjuicio de la necesidad y del valor —aun religiosamente hablando— del orden jurídico y político que aparecerá así como jalón previo, escalón inferior, pero necesario, a la coexistencia social; un modo de moral mínima y posible vigilable por el hombre, que debe realizar en cuanto pueda la única y eterna ley moral.

La filosofía religiosa del hecho jurídico-político que mantiene el protestantismo no puede, pues, considerarse a sí misma la interpretación más diáfana y sencilla del Nuevo Testamento. Tampoco cabe a esta interpretación apoyarse en ninguno de los sistemas filosóficos medievales o preluteranos, ya que, como hemos dicho, ni aun en la corriente paulinoagustiniana se puede hallar la teoría de la inesencialidad, sino sólo una atención preferente por otros temas. De otra parte, el protestantismo, a fuerza de exagerar la intimidad del hecho religioso y separarlo de cuanto debe serle extraño, negó valor a todo acto, aun al acto interno de amor, minimizando en la fe el hecho religioso, y anulando la idea cristiana de amor, de caridad fraterna. Idea que, si no primaria, sí posteriormente y de hecho, adquiriría en el cristianismo pre-luterano el sentido de principio interno de sociabilidad.

La tesis de la inesencialidad nos parece, pues, como un punto de vista nuevo, asentado implícitamente en

los principios del protestantismo, que, dejando sola al alma con Dios, ignoró las relaciones naturales en que el hombre está inserto o les negó todo valor soteriológico. Pódrá haber encontrado algún apoyo en los temas de preocupación dominante en el agustinismo y franciscanismo, pero sólo como motivo ocasional, nunca como causal o auténticamente inspirador. De análoga manera a como la integración racional de la ética cristiana, que realizó el tomismo, pudo ser ocasión —nunca causa— de la moderna ética independiente.

Sin embargo, aun rechazada por cristianamente heterodoxa la inesencialidad del Derecho y del Estado, la tesis de la «relativa significación religiosa» —común en el catolicismo— permanece un tanto imprecisa y abierta a diversas interpretaciones.

Antes de entrar en esta cuestión, quiero recoger y enjuiciar una opinión muy difundida hoy, según la cual, la Iglesia católica ha evolucionado modernamente en su consideración de los órdenes jurídico y político, aproximándose a la posición que los declara inesenciales religiosamente. Si en el siglo xvi tenía sentido para una conciencia católica la lucha armada por la defensa de un orden políticosocial que se llamase católico, y aun a principios del xix luchaban los pueblos *religiosamente* contra la ideología revolucionaria y sus realizaciones políticas, hoy —se dice— tales luchas carecerían de sentido en el seno de la Iglesia culta y consciente de sí misma.

Son varios los hechos en que esta opinión se apoya para ver, tras lo que Max Scheler llama «la conclusión de la paz entre la Iglesia y la democracia», un cambio de actitud del catolicismo respecto a las cuestiones políticas y jurídicas.

Cabe señalar, en primer lugar, un creciente conformismo de la Iglesia con los Gobiernos actuales, sea cual fuere su estructura jurídica y sus supuestos teóricos, con tal de que, en la práctica, pueda establecerse un área de convivencia y se respete un cierto margen de libertad religiosa. A pesar de que las estructuras políticas contemporáneas se mantienen, por lo general, asentadas en sueño revolucionario y han seguido una línea evolutiva de acuerdo con ese espíritu, que las pone teóricamente más lejos del campo católico, las relaciones con la Iglesia han mejorado, ganando en estabilidad y aun, a menudo, en cordialidad. A esta actitud corresponde asimismo una

política de hechos consumados en las luchas y alteraciones políticas.

Por otra parte, en aquellos países nuevos en que de un suelo protestante o indiferente surge un catolicismo también nuevo (piénsese en los Estados Unidos), la Iglesia que allí se forma parece haber abandonado el retraimiento hostil, que aún se ha mantenido en Europa, hacia un mundo que se considera espiritualmente desviado, y cesado en el ambiente de reconquista y lucha con el medio en que vive. No sólo la convivencia pacífica con fuerzas que se juzgaban espiritualmente hostiles, sino aun la cooperación para determinados fines con las Iglesias protestantes y con el Estado democrático-liberal y la fácil aceptación de costumbres generales, parecen hoy posibles en estos nuevos ambientes católicos. La virtud esencialmente liberal de la tolerancia —antigua arma contra el proselitismo y la intransigencia católicas— se cita y predica hoy en estos medios junto a la caridad y como su consecuencia necesaria.

Un tercer dato en que aquella opinión se apoya es esa política de paz desarrollada a ultranza por la Santa Sede en la última guerra mundial y en su intranquila post-guerra. La sobrevaloración de la paz (de la paz en oposición a la guerra) por sí misma, el ideal de la paz por la paz no se estimó nunca como una exigencia cristiana. Existen para el cristiano bienes y males muy superiores a la paz y la guerra que deben ser buscados o combatidos aun, si se requiriese, con el auxilio de las armas. La «paz en la tierra» que Cristo predicó es una última tranquilidad del alma que anula todo odio personal entre los cristianos; pero ella —en su estado bienaventurado— sólo la propugnó «para los hombres de buena voluntad». Pero cuando se reconoce una inmensa apostasía en la sociedad en general y las fuerzas actuantes representan aberraciones respecto al espíritu cristiano, las guerras actuales y las catástrofes que se anuncian deben considerarse consecuencia de ese verdadero mal, y pueden ser interpretadas —en confirmación de la divinidad y santidad del cristianismo— como el justo castigo divino a un fundamental desvío de la voluntad de los hombres. Nada resultaría más opuesto a las afirmaciones cristianas que el que la moderna civilización liberal y ateísta hubiera logrado para sí el estadio «cooperativo y pacífico» que vaticinaba Comte.

Las Iglesias protestantes, en cambio, se adecúan muy

bien con una función pacifista y humanitaria en sentido moderno. Si para ellas la religiosidad se da sólo en la relación directa e íntima del alma con Dios, cuanto en lo exterior perturbe esa comunicación y excite las pasiones, haciendo a los hombres entregarse a luchas políticas, nacionales, económicas o raciales, será entitativamente malo. Para el protestante, dentro de la inesencialidad de las cosas humanas, la guerra será lo más vitando. Para el católico, si bien es mala, otros son los males radicales y causantes, y, a veces, puede ser el medio «de ganar el ser en la vida».

Un cuarto hecho es, por fin, el retraimiento que observa hoy la Iglesia en aquellos casos en que el espíritu católico de un pueblo impone una lucha religiosa contra sus Gobiernos, hostiles a sus convicciones o perseguidores de su espíritu. Si estos movimientos populares encontraron hace un siglo su apoyo moral, en aquellos pocos sitios donde aún son posibles (Méjico, España...) chocan, cuando se producen, si no con el desvío e indiferencia, sí, al menos, con cierta frialdad y cauta abstención de la Iglesia romana.

¿Implican estos hechos una rectificación en orden a la relativa significación religiosa del Derecho y el Estado, y una aproximación del pensamiento de la Iglesia Católica hacia la teoría de la inesencialidad o indiferencia? Para Max Scheler, por ejemplo, la integración filosófico-teológica del tomismo, con su religiosa aceptación de la naturaleza y su racionalización de la teología, representa, como dijimos, una primera irrupción de los ideales naturalistas de la burguesía en el sistema ideológico del catolicismo. Lo mismo piensa de su «esencialización» del hecho político como exigido por la naturaleza humana y querido, a la vez, por Dios, con abandono de toda actitud religiosamente despreciativa hacia su valor. Lutero, en cambio —dice Scheler—, «con su destrucción de la teología natural, con su odio a la razón, con su hostilidad y lucha contra los intentos escolásticos de racionalizar las ideas cristianas, da testimonio, en este punto, de que sabía discernir lo auténtico de lo exteriormente adquirido». Sólo errará, según él, al negar que el amor tenga carácter sobrenatural y primitivo, como la fe, «con lo que derrumba el principio de solidaridad en el terreno religioso-moral». La conclusión lógica de Scheler será la de favorecer la evolución de la Iglesia Católica

hacia un claro deslinde de esa «religiosa intimidad» respecto de todas las situaciones exteriores.

Cabe, sin embargo, también aquí una interpretación de estos hechos más natural y adecuada a la continuidad ideológica que se ha de suponer a la Iglesia Católica en tan grave y palpitante cuestión. Ella implica precisamente aquel reconocimiento que exigía Max Scheler de la gran apostasía de la sociedad actual, de la descristianización en las principales fuerzas culturales y políticas que mueven el mundo de hoy.

Si este desvío se acepta en toda su extensión, hasta el extremo de juzgar ya imposible la reimplantación en los países de un previo hecho político y jurídico católico —o compatible con el catolicismo—, que facilite la restauración social de la fe y el espíritu cristianos, se impondrá entonces una «política de realidades» que, abandonando toda lucha política, se limite al apostolado individual y procure —mediante la influencia desde abajo— sus mejores condiciones de desenvolvimiento. Una actitud semejante a la que mantuvo la Iglesia primitiva respecto al Imperio romano antes de que se considerase posible su transformación políticorreligiosa, o a la que ha observado siempre la Iglesia respecto a los países paganos o extracristianos en su labor misional. No cabría entonces hablar, como hace Max Scheler, de una «paz de la Iglesia con la democracia liberal», sino, más bien, de un aceptar la Revolución como hecho consumado, allí donde ésta sea una realidad.

Con esta interpretación se aclara el sentido de casi todos los síntomas señalados sin tocar el aspecto teórico de la cuestión: el conformismo y aceptación de las situaciones jurídico-políticas sin más exigencia que la tolerancia; el aire optimista, libre de hostilidad y retraimiento en aquellos grupos recientes de catolicismo en países también de nueva formación, fruto de la previa y radical aceptación de un ambiente extraño. Por otra parte, si la labor que los hechos históricos imponen es el apostolado individual, el ambiente de paz, con la consiguiente tranquilidad en los espíritus, será el más apropiado y deseable para la meditación y preocupación religiosa. Y el procurarlo por parte de la Iglesia no tendrá ya nada que ver con el «humanitarismo» de hoy, ni con lo que Nietzsche llamaba «sentimental pacifismo de las domesticadas reses modernas».

Alguna luz arroja también esta hermenéutica sobre

el desvío de la Iglesia hacia los movimientos armados de resistencia religiosa, aunque éste a mi juicio, es asunto de más difícil explicación. Porque, si la actitud general es fruto no de una evolución doctrinal, sino de una apreciación de las condiciones históricas —si no es teoría, sino práctica—, deberá amoldarse a la situación fáctica de cada lugar, ambiente y cultura, en vez de imponer una táctica uniforme.

Es decir, en aquellos pueblos en que *los hechos demuestran la posibilidad* de restaurar una situación política católica, la actitud eclesiástica no puede ser la misma, ni quedar desamparados tales esfuerzos. Más aún: para la esperanza de una íntegra recuperación cristiana de la sociedad parece necesario contar con esos núcleos —aun pequeños y aislados— de resistencia. La experiencia prueba, por desgracia, la inmensa importancia actual de la estructura política en comparación con las posibilidades prácticas de la propaganda religiosa. La influencia desmoralizadora, y generalmente arreligiosa, de la «formación juvenil» en los Estados socialistas, y la ateísta de las propagandas sectarias en los Estados liberales, apartan de la fe o del fervor muchas más conciencias que el apostolado eclesiástico pueda ganar. Si este apostolado es necesario —y seguramente el único medio de acción viable en la mayor parte de los países—, no es, en cambio, fácil, humanamente hablando, que la salvación del ambiente colectivo provenga de ahí. Por el contrario, esos núcleos nacionales de resistencia y fervor religiosos pueden representar, con la ayuda divina, un germen o reducto de futura reconquista. La explicación posible de la aludida conducta de la Iglesia en este respecto sólo podría hallarse, quizá, en la misma particularidad localista de los hechos y en la humana tendencia a la uniformidad en el obrar, unido, tal vez, a una deficiente información.

Concluimos, pues, a pesar de estos hechos que se registran en la Iglesia contemporánea, que debe mantenerse la teoría de la parcial significación religiosa del Derecho y del Estado como la auténticamente cristiana, congruente, como hemos visto, con el cristianismo primitivo y con toda la tradición eclesiástica. Y sólo nos restará la cuestión de cómo debe entenderse la valoración religiosa que el catolicismo otorga a tales realidades.

Parece claro por sí mismo que no puede tratarse de una plena significación religiosa, como la que ciertos

pensadores griegos otorgaban al Estado y a las leyes basándose en una interpretación mítico-filosófica, ni al modo de las teocracias orientales o del Imperio romano, que divinizaban al emperador. La predicación cristiana se dirigió primariamente a fundar una relación de la persona humana con Dios, y no a la constitución de un sistema social o una unidad nacional.

No puede negarse que el espíritu religioso choca a menudo —como señalaba Radbruch— con la exterioridad legalista del orden jurídico-político en nombre de una moral íntima, abierta, paradójica a veces. Pero ello no supone la radical heterogeneidad de ambos órdenes, ni su total extrañeza. Si la concepción religiosa otorga al Derecho el papel de constituir un orden mínimo, concreto y posible para vivir en sociedad, y al Estado el de crearlo y guardarlo, aunque se cumpla a veces con exterioridades faltas de íntima moralidad —y aunque choque en casos con la auténtica moralidad—, se le confiere una esencialidad y valoración religiosa por el hecho de exigírsele la interpretación y el tendente cumplimiento de la única y eterna ley divina.

La primera influencia que la realidad político-jurídica recibirá de la religión es negativa: podrá haber leyes, ordenaciones jurídicas o sistemas políticos incompatibles con los preceptos o con el espíritu cristianos. Así, por ejemplo, «la idea moderna —dice Scheler—, según la cual, la caridad se hace cada vez más supérflua, porque las exigencias legales sustituyen —y deben sustituir— cada vez más la libre actividad del amor y del desprendimiento, es diametralmente opuesta al espíritu de la moral cristiana... La actividad cristiana de amor y sacrificio comienza donde la llamada justicia social, fundada en la legislación positiva vigente, cesa de dictar exigencias» (20). El moderno socialismo —o ideal de la organización estatal omnicompresiva—, y las tendencias a él conducentes, parece, pues, que reciben de la valoración religiosa una negativa radical. Otro tanto podría decirse de la democracia liberal, con su supuesto previo de la bondad natural del hombre y su concepción del origen del poder en la voluntad popular empíricamente considerada. Max Scheler, que se opone a derivar del espíritu cristiano un sistema positivo y concreto de política o derecho, no sólo acepta las incompatibilidades efectivas de algunos movimientos con el cristianismo, sino que exige, la proclamación contundente de estas radicales opo-

siciones: «Si las pasiones nacionalistas, el espíritu capitalista y el de las clases obreras, si la impía insolencia del imperialismo actual son compatibles con el cristianismo... entonces el cristianismo está en bancarota». Más aún: en otro lugar insinúa la posibilidad de una influencia espiritual positiva de la Iglesia en el Estado. «Este —dice— no posee *ethos* propio, sino que adopta el de la persona cultural que está tras él; así, pues, no se tratará de una influencia directa de la Iglesia en el Estado, sino tan sólo a través del *ethos* propio de la unidad cultural a la que aquél pertenece» (21).

¿Cabe, efectivamente, admitir algún género de influencia positiva, o de inspiración al menos, del cristianismo en el terreno social y político? Desechada la predeterminación religiosa de los procedimientos concretos de gobierno, de reparto de las riquezas, o de una legislación positiva —medios que quedan a la libre e histórica decisión de los hombres—, sólo cabría hablar de una inspiración del cristianismo, bien en la estructura fundamental de las sociedades y Estados, bien en el espíritu de los que gobiernan y legislan.

Santo Tomás, sobre las formas aristotélicas de gobierno, resolvió, con su visión teológicocristiana, que la mejor era, no tanto la monarquía pura, como una situación armonizadora de las tres formas rectas de gobierno, en que una democracia administrativa de pequeños grupos naturales, y una aristocracia seleccionada por sus virtudes propiamente humanas (o morales), limitasen institucional y consuetudinariamente al poder monárquico (22), al que compara frecuentemente con la autoridad del padre de familia (23). Y es curioso observar cómo el régimen políticosocial que a lo largo del medioevo cristiano se formó casi uniformemente en los pueblos europeos, coincide en sus líneas estructurales con el sistema excogitado por Santo Tomás, tan lejano del cesarismo estatista como de la despersonalizada democracia. Como dice un autor contemporáneo, «el Occidente cristiano poco a poco, armónicamente, como un ser que va creciendo, amplió la estructura espiritual del lar, de donde surgió; extrajo de él el concepto del patrio poder, y, ampliando siempre los principios con que constituyera la familia, edificó la monarquía cristiana, el Estado europeo, totalmente distinto de los anteriores por la humanidad de

su origen, por la acción ennoblecedora de su mando, por la comprensiva dulzura de su autoridad» (24).

Se da en este terreno una relación semejante a las que entre sí guardan la religión y la filosofía. La profesión religiosa del cristianismo no impone al filósofo la admisión de unas determinadas soluciones a los problemas o la aceptación de un sistema concreto. La fe —se dice— actúa sólo negativamente, indicándole, cuando entra en contradicción con su contenido, el momento en que ha errado. Pero, aparte de esto, el conocimiento y aceptación del contenido revelado sugiere al filósofo cristiano unas perspectivas de pensamiento, el sentido de muchos problemas, un estilo de enjuiciamiento, y aun —se discute— algunos conocimientos positivos (25). Caben filosofías cristianas en número indefinido —e históricamente se han realizado muchas—; pero, dentro de tal variedad, se puede hablar con pleno sentido de una filosofía cristiana, y no sólo en el sentido negativo de no oposición objetiva al dogma o de preocupación por ello en sus autores. sino con un significado y sustantividad positivas.

Volviendo a nuestro tema, el Estado tiene una *relativa significación religiosa* por razón de su origen (*non est potestas nisi a Deo*) y por razón de su fin (hacer posible y coadyuvar al bien y fin últimos del hombre). El derecho adquiere esta misma significación por su fin (concreción jurídica de la única y divina ley natural) y por su origen en un poder legítimo.

Y en la gestación histórica de la sociedad, del Estado y del Derecho, la religión no predetermina unívocamente formas y sistemas, pero ejerce una influencia negativa al *oponerse* esencialmente a determinadas realizaciones, y otra positiva al *inspirar* una estructura fundamental y un espíritu en quien gobierna, legisla o administra justicia.

Esto nos lleva a concluir que la expresión «política cristiana» (o católica) puede ser legítima, pero también profundamente equívoca, y equivocadamente se viene usando desde hace más de un siglo en las naciones europeas. Si en cualquiera de ellas examinásemos las que se consideran fuerzas políticas —o partidos— actuantes, apreciaríamos en unos un signo predominantemente económico, social o nacional en otros; político puro en alguno. Por otra parte, mientras en el caso de la mayor parte, su programa se centra en reformas prácticas de uno u

otro carácter, en el de algunos constituye toda una estructura filosófica o religioso-política (piénsese en los de tipo tradicionalista, por ejemplo). Entre unos y otros median diferencias específicas o, más bien, son realidades totalmente diferentes en su sentido y su valor. Mientras unos poseen sólo un carácter circunstancial, y su ensayo práctico los consagra o los hace fracasar definitivamente, otros poseen un valor permanente, superior y distinto al éxito o al desacierto en un cometido histórico.

De entre estas dos diferentes clases de «partidos» políticos hubo siempre algunos que se calificaron a sí mismos de cristianos o católicos. Entre los del primer grupo, por el mero hecho, a menudo, de contar en su programa el respeto a la Iglesia o a la libertad religiosa, o por representar una moderación en sus teorías (socialistas, por ejemplo) en relación con las de otros partidos, y en forma más compatible con el cristianismo (piénsese en los de tipo social-cristiano).

En los segundos —aunque no suelen propender a calificarse de este modo— sería más lícito que lo hicieran, ya que, aunque incluyen también un contenido histórico o nacional, pueden representar una estructura político-social de inspiración cristiana. No es, en cambio, lícito a los mantenedores de estos sistemas pretender deducir de la fe —como tan frecuentemente hacen— medios concretos y prácticos con que resolver los circunstanciales problemas técnicos de cada época (problemas económicos, laborales, etc.), como si se tratase de una premisa mayor de fecundidad ilimitada, y otorgarle la misma esencialidad que a la estructura fundamental de que se parte. Ello supondría esencializar religiosamente terrenos entregados a la libre disputa e industria de los hombres, y no cabe olvidar que— como dice Max Scheler— nada hay más ajeno al sentido de Jesucristo que fundar en su predicación un nuevo instrumento político o un nuevo reparto económico de la riqueza mediante una u otra institución (25 bis).

III. NOCION DE COMUNIDAD

Nuestros dos primeros capítulos han confluído hacia unas mismas conclusiones. Analizando uno la sociedad humana y sus implicaciones, analizando otro el hecho religioso en sus exigencias y proyecciones, hemos concluido que el Estado y el Derecho poseen una relativa significación religiosa a causa de su origen y de su fin. Y asimismo que la religión ejerce, en la génesis de la sociedad, del Estado y del Derecho, una influencia negativa al oponerse a determinadas realizaciones, y otra positiva al inspirar una estructura fundamental propiamente humana —en cuanto recta o natural— y un espíritu en quien gobierna, legisla o administra justicia.

Nos corresponde ahora determinar cómo esa mutua relación entre el hecho religioso y el político-social cristaliza en lo que podríamos llamar la *sociedad radical humana*, base y fundamento de las restantes y más superficiales formas de convivencia humana. Llamaré a esta forma radical de relación *comunidad*, apoyándome en la conocida distinción que el sociólogo F. Tönnies presentó ya en 1887 entre ese concepto (*Gemeinschaft*) y *sociedad* (*Gesellschaft*), distinción que se ha hecho clásica en sociología y en filosofía de la sociedad.

En frase de Tönnies, «el acuerdo social de los hombres no puede ser comprendido más que psicológicamente», y es en la distinción psicológica entre dos formas de querer humano donde habrá de encontrarse la división de dos formas fundamentales de este acuerdo social. De una parte, encontramos el querer natural, orgánico, inherente al ser que hunde sus raíces hasta las profundidades de la vida vegetativa; de otra, encontramos la voluntad de elección o voluntad reflexiva. El querer orgánico lleva en sí las condiciones de la *comunidad*; la voluntad reflexiva da lugar a la *sociedad*. En el tipo *comunidad*, el todo social o

la estructura existe en cierto modo antes que las partes, del mismo modo que en el querer natural el pensamiento forma un todo orgánico y real que está envuelto en ese querer mismo. En el tipo *sociedad*, el todo social surge de una composición de partes, al igual que en la voluntad reflexiva la unidad mental tiene algo de irreal o de artificial (de abstracto). Las formas embrionarias de la comunidad están en la «comunidad sangre»: es la relación maternal, la relación sexual y la relación fraterna. Pero se desenvuelven también en la comunidad local y en la comunidad de espíritu (*consensus mental*) (26).

De modo más general todo lo que es confiado, íntimo, viviente en un todo es comprendido como vida en *comunidad*. *Sociedad*, es, en cambio, lo que es público, es decir, «la gente». Se siente uno en comunidad con los suyos desde el nacimiento, unido en el bien y en el mal. Se entra en sociedad en cambio, como en algo ajeno. La familia es la expresión básica de la realidad comunitaria; la sociedad comercial, es el tipo de la societaria. Las relaciones societarias se establecen en función del «cada uno para sí» y del «*do ut des*». Aquí reinan por lo tanto la razón calculadora, la abstracción, las relaciones mecánicas, y no el instinto, el sentimiento, las relaciones orgánicas, como en la comunidad. Mientras que ésta se manifiesta en la costumbre y en la religión, la vida de *sociedad* se expresa en el comercio, en la industria y también en la pura ciencia, cuyos conceptos universales desbordan la unidad comunitaria.

Según esta distinción, la sociedad radical humana es *comunidad*, esto es, intimidad de voluntades en torno a un núcleo vital o inspiración de carácter religioso. Comunidad fue la cristiandad como lo fue el Islam y todos los orígenes históricos de las civilizaciones, de forma tal que las mil estructuras contractuales y constitucionales que pueden registrarse en las relaciones humanas se edifican histórica y psicológicamente sobre un cimiento comunitario que comporta un modo profundo de sentir, creer y reaccionar.

Pero medio siglo antes de Tönnies, José de Maistre había propuesto una teoría de la comunidad radical humana, en sus orígenes religiosos, cuyo eco e inspiración ha llegado, a través de numerosas influencias, hasta nuestros días. El autor de las *Veladas de San Petersburgo* y de las *Consideraciones sobre Francia* apoya su sistema sobre dos teorías estrechamente relacionadas: su teoría

del conocimiento y la idea de un comunitarismo radical, que se aplica tanto a la génesis de la cultura humana como de la sociedad. Ambas teorías, epistemológica una y social la otra, se basan a su vez en una metafísica implícita que concilia un activo sobrenaturalismo de la fe con las consecuencias más realistas y empíricas en la vida y en la obra de los hombres.

Voy a utilizar aquí como hilo conductor de esta investigación el pensamiento maistreano sobre la comunidad radical del vivir humano en esa su doble fuente, porque ningún sistema me parece más profundo y esclarecedor que el suyo para el objeto que nos proponemos.

La primera de estas teorías maistreas —la del conocimiento— se opone directamente a la idea fundamental de la cultura moderna —el racionalismo— que, aunque incluye toda una metafísica, se expresa también en una teoría gnoseológica. No hay que olvidar que la obra de Maistre se inicia como una crítica de la Revolución francesa, de la que fue espectador; pero para él sus orígenes no estaban en Voltaire y los enciclopedistas —desdénables como epígonos—, sino en Bacon y Locke, los primeros sistematizadores racionalistas.

El racionalismo, que adopta mil formas a lo largo de la filosofía moderna, afirma la unidad de lo real y su íntima estructura racional: el secreto de la naturaleza se halla escrito en signos matemáticos, es decir, racionales. El racionalismo es también el principio metódico de la ciencia moderna: la existencialidad fáctica de los datos de la realidad es sólo un modo imperfecto, nuestro, de ver lo que en sí mismo es esencial y deducible, porque la realidad es un desarrollo necesario de la racionalidad. Tampoco tienen realidad para esta concepción la pluralidad de esferas de lo real o, más exactamente, los órdenes supraracionales que entrañan para la inteligencia un *misterio*. Si, ciertamente, no se puede adquirir la omnisciencia no es porque existan barreras radicales o superposición de planos de lo real, sino por la limitación inherente a nuestra individualidad; es decir, no se trata de una imposibilidad *teórica*, sino *práctica*. Pero la marcha del pensamiento debe ser un constante aproximarse a esa omnisciencia teóricamente posible, y en eso consisten el ideal del progreso y sus consecuencias: la negación del misterio y la reducción a una problemática concreta, positiva, que constituyen la actitud intelectual del cientificismo. Para una inteligencia absoluta —sobrehumana,

pero de la misma naturaleza que la nuestra— la realidad entera aparecería con la claridad y evidencia interna de un teorema matemático. La existencia se reduciría a esencia, el pasado sería deductible y el futuro previsible.

Maistre, adelantándose casi un siglo en muchos aspectos a lo que ha sido la crisis del racionalismo, sostiene la incongnoscibilidad racional no sólo de los datos existenciales de la realidad física, sino de los hechos últimos, como la elasticidad o la gravitación (27), que la ciencia registra pero no puede explicar.

Para él «cada ser activo ejerce su acción en el círculo que le ha sido señalado y del que nunca podrá salir». El animal tiene su dominio reducido a la sensibilidad, y su conocimiento, por perfecto, múltiple y aguzado que sea en este orden, nunca podrá llegar al concepto intelectual, es decir, a lo propiamente humano. La sensibilidad y el instinto son como la asíntota de la razón: pueden aproximarse indefinidamente a ella sin llegar nunca a coincidir. ¿No podrá concebirse, a su vez, nuestra razón como la asíntota de un conocimiento y de un espíritu superiores que representen con respecto a ella lo que la razón representa respecto al conocimiento animal? Habría así superposición de estratos de conocimiento dentro de una unidad y continuidad de lo real; para los seres de un estrato inferior las categorías y realidades del orden superior resultan no sólo inasequibles en su uso y comprensión, sino incluso inimaginables. Pero, a su vez, en este mundo puede hallarse la clave de lo que para aquellos seres es un misterio. El hombre no puede explicarse, por ejemplo, la participación de todos los hombres en el pecado cometido por uno solo, Adán. La justicia divina se diferencia radicalmente de la nuestra y con ella la providencia que Dios ejerce se opone a menudo a lo que dictaría la prudente previsión del hombre. La justicia humana se basa en la responsabilidad individual, al paso que la divina lo hace, según Maistre, en la reversibilidad de los crímenes del pecador sobre el inocente. En la mente de los hombres de todos los pueblos y épocas se halla, oscuramente, la idea de la expiación colectiva y de los sacrificios propiciatorios y expiatorios en que víctimas inocentes se inmolan en reparación de ofensas que no cometieron. El sacrificio de Cristo, en el que el Supremo Justo derrama su sangre por el pecado de toda la Humanidad, es el

ejemplo supremo de la justicia divina (27 bis). El espíritu humano nunca hubiera forjado esa idea del poder de expiación por la sangre vertida. «El calvario, sin embargo, responde a esa creencia ancestral de la humanidad. Las efusiones anteriores no son sino prefiguraciones suyas. Todo fue consumado cuando la cruz se elevó para atraerlo todo hacia sí. El velo del templo se rasgó y el gran secreto del santuario hizo comprender, al fin, por qué el hombre había buscado siempre su regeneración en la sangre» o su purificación en el terror. La pena de muerte, implícita o vacilantemente admitida por todas las sociedades, aun por la cristiana, sólo puede tener como fundamento esa oscura pero universal idea de la expiación por la sangre, que debe inclinar al mismo criminal a solicitar la expiación con su propio sacrificio (28).

Esta ley de reversibilidad explica los castigos bíblicos sobre pueblos enteros y también las matanzas modernas, como la Revolución francesa y las por venir (para Maistre), en las que tantas víctimas inocentes pagan por crímenes que no son suyos. La constancia de las guerras y la inanidad de los esfuerzos de la prudencia humana por suprimirlas, responden también, sin duda, a esa justicia superior. La razón humana sólo puede intuir vagamente, guiada por la fe, la idea de una comunidad originaria ante cuya solidaridad radical pierde su sentido absoluto la justicia individualista de los hombres. Pero esta idea comunitaria es, como hemos dicho, el otro de los principios de la concepción maistreana, y a él aludiré más adelante.

La afirmación de la unidad y continuidad de lo real, aun estratificado en planos de conocimiento, separa radicalmente a De Maistre de todos los fideístas y tradicionalistas que confieren a la fe ciega y a la autoridad la clave del verdadero y profundo conocimiento. Para Maistre, así como no puede negarse autenticidad dentro de su orden al conocimiento sensible y al instinto de los animales, también la razón penetra el conocimiento de lo real en un estrato de mayor profundidad y aproximación. Más aún: la razón es asimismo un instrumento para alcanzar un cierto conocimiento del orden superior y resolutivo, con tal que esté guiada por la fe y sea consciente de su propia incapacidad para un pleno y adecuado conocimiento. A este efecto, Maistre traza toda una

teoría del conocimiento analógico para avanzar en este terreno.

En toda esta construcción Maistre acentúa, sin duda, frente al racionalismo imperante, las limitaciones de la razón y los aspectos diferenciales de los estratos ónticos y gnoseológicos; pero los principios de esta metafísica sobrenaturalista son comunes a toda la filosofía cristiana y pueden hallarse implícitos aún en el tomismo, el más intelectualista de los sistemas escolásticos. Santo Tomás, en efecto, admite un conocimiento por *connaturalidad* con las cosas, que suple a menudo a nuestra inteligencia, sugiriéndonos un horizonte y un mundo más amplios que los que dibujó nuestra razón. Por otra parte, la *luz de la gloria* determinará en nosotros un medio —el de la visión beatífica— tan superior al nuestro como, según él, lo es el que determina el entendimiento agente sobre el mundo del animal. En fin, conocido es el éxtasis místico del santo de Aquino, tras el que hubo de declarar su imposibilidad de proseguir su obra filosófica porque «cuanto había escrito era paja ante sus ojos». Estas palabras no suponían, ciertamente, una rectificación de su pensamiento, pero sí sugerían la reducción del mismo a lo que Maistre llamaría *asintota* de un conocimiento superior y resolutivo.

La ciencia moderna es para Maistre la realización histórica del racionalismo. «¡Ah, qué caras le han costado al hombre las ciencias físico-naturales!» —exclama en las *Veladas*. No le costaron menos que la negación del orden sobrenatural y de la vida religiosa, que es la inserción del hombre en el plano real y superior de las cosas. La Ciencia no es para Maistre el orden riguroso del moderno saber físico matemático, con su concreción empírica y su autolimitación metódica de horizontes. Esta actitud sanamente científica asigna a la razón, como campo propio, el físico-matemático; sabido es cómo Maistre se interesó personalmente en los descubrimientos científicos de su época. La autolimitación de la Ciencia, en el sentido que es objeto de su crítica, no nace de ese designio metódico, sino de una subyacente metafísica, que es precisamente la del racionalismo. La ciencia moderna no se limita a unos datos científicos y verificados cuantitativamente porque reconozca que ése es su solo dominio adecuado, sino porque niega todo género de conocimiento superior y ve en su propio progreso el del

conocimiento absoluto, es decir, el *Progreso*, con mayúscula.

De este modo los científicos modernos, «ridículamente orgullosos de unos cuantos descubrimientos infantiles, se guardan celosamente de llegar a preguntarse una vez en su vida lo que ellos son y cuál es su puesto en el Universo... Todo es importante para ellos, excepto la sola cosa importante» (30). Maistre, cuyo pensamiento se asemeja en tantos puntos a Comte, se encuentra en la más extrema oposición con el positivismo en lo que respecta al valor de la Ciencia considerada como conocimiento resolutivo. El espíritu cientificista convierte al espíritu humano en «un barbecho que nada produce, o que se cubre de plantas espontáneas inútiles para el hombre»; y estas plantas, «mezclando y entrelazando sus raíces, endurecen el suelo y forman una barrera entre el cielo y la tierra» (31). El hombre, encerrado tras esa barrera, no puede llevar una vida verdaderamente humana ni alcanzar el verdadero, útil y significativo conocimiento del que ateísmo y escepticismo son los principales enemigos. «Las teorías materialistas no satisfacen en modo alguno a la inteligencia...; los movimientos del Universo no pueden explicarse por leyes matemáticas».

Pero el espíritu científico y su consecuencia, la técnica maquinista, que son para Maistre la realización del racionalismo, no han sido sólo una actitud de los científicos, sino que han impregnado toda la vida de los hombres, sus preocupaciones, sus relaciones y la organización de sus Estados, cada vez más tecnocráticos. El activismo deambulatorio de la época presente en la que los hombres parecen aplicados a su agotador trabajo industrial o burocrático con el solo objeto de adquirir máquinas que aumenten o faciliten el ritmo vertiginoso de sus existencias, faltas de interioridad, fue previsto por Maistre en los años iniciales de la Revolución francesa. «En los Estados modernos —dice— la administración de las cosas se ha perfeccionado a costa de la de los hombres y la preocupación por lo material excede, con mucho, a la de lo moral. Se trata, sobre todo, de inventar máquinas, sin darse cuenta de que cuanto más exista un estado de máquinas para satisfacer la industria del hombre, más los hombres no son sino máquinas... La sociedad en Europa se halla en un estado violento». «Si cedemos a la nueva idolatría del cientificismo, los males que nos esperan son incalculables; seremos embrutecidos por la

ciencia y éste es el último grado de embrutecimiento». «La religión de la ciencia, en fin, es la más hipócrita de las supersticiones, y también la más nefasta, porque no tiene fuerza para crear y pierde, además, todo contacto con la razón general, con la tradición, con la realidad profunda». Pero esta referencia a la razón general y a la tradición, igualándolas con la realidad profunda que trata de alcanzar el verdadero conocimiento, nos coloca ante la segunda de las concepciones que son base de su sistema: el comunitarismo social y religioso.

La idea de la unidad y solidaridad humana tiene en Maistre raíces profundamente religiosas, pero el carácter fundamental que posee en su sistema responde, por vía de oposición, a la primera de las concreciones prácticas del racionalismo: la difusión del espíritu individualista. Para Maistre el protestantismo fue una primera manifestación del racionalismo en el terreno religioso. Con el libre examen, con la negación del valor comunitario y definidor de la Iglesia, así como de los sacramentos como lazos reales entre este mundo y el sobrenatural, el protestantismo crea un individualismo religioso que termina lógicamente en el deísmo o en la irreligiosidad. El verdadero y primitivo cristianismo ha mantenido siempre el espíritu eclesástico, la comunión de los santos, el valor comunitario de la oración y del culto. El racionalismo es, para Maistre, un verdadero protestantismo filosófico, destructor, como tal, de las fuentes más profundas del conocimiento y creador de un individualismo que mata las esencias más reales de la sociabilidad.

No hay más que leer los primeros capítulos de las Consideraciones sobre Francia para darse cuenta del desprecio de su autor por la voluntad de la mayoría y por la opinión pública. Cada hombre no tiene una opinión fundada más que sobre el reducidísimo sector de su competencia. La masa, la opinión mayoritaria, no es más que una suma inmensa de incompetencias que sólo puede aprovechar para el mal. «El pueblo es siempre un menor, siempre loco, siempre ausente». Su opinión momentánea es imprevisible, cambiante y sin sentido; sólo su furia, generalmente a destiempo, puede ser un factor en la historia. Esto parece en abierta contradicción con la apelación casi constante de Maistre a la razón general o al sentido común, de forma casi coincidente con el adagio clásico: *vox populi, vox Dei*.

La contradicción, sin embargo, se resuelve en el

seno de su teoría comunitaria del espíritu humano y de la sociedad en su origen. Es preciso distinguir entre la multitud y la comunidad, entre la opinión multitudinaria y la razón general. La multitud —que hoy llamaríamos masa— es una suma de individualidades, coincidentes ahora y aquí, en una adición inorgánica, gregaria. A ella se aplican las célebres leyes de Gustavo Le Bon sobre la resta de inteligencias y la suma de sentimientos; a ella también la «adición de incompetencia» de que nos habla De Maistre. La multitud es el sujeto de la opinión pública; es algo fugitivo e irresponsable que cambia sin cesar y no conserva memoria ni conciencia colectiva. Todos sus miembros, aun los más fanáticos de un día, se sienten íntimamente diferentes de ella y, lejos de reivindicarla, se consideran ofendidos con el dictado de *multitud* o, simplemente, de *gente*.

Cuando nuestra consideración se detiene, no en la multitud amorfa, sino en la colectividad presidida por una jerarquía natural, estructurada en instituciones creadas a lo largo de los siglos en procesos espontáneos de adaptación y evolución, el valor que cabe otorgar a la voz del pueblo o al juicio común de la colectividad es muy otro. En dos sentidos diferentes otorga Maistre a este consentimiento general el rango de un criterio de verdad, muy superior al de la razón individual, en virtud del cual ni el mal ni el error pueden alcanzar la perennidad y la universalidad de lo que ha penetrado en las tradiciones históricamente actuantes. Según uno de ellos, la naturaleza humana no sólo tiende o desea de acuerdo con lo que conoce, sino que, en su estrato más profundo, tiende también, como cualquier ser de la naturaleza, hacia su bien en virtud de su propia forma natural, y estas tendencias ciegas y espontáneas —las más comunes y generales— no pueden errar en su fin, puesto que es el Creador quien les ha impreso su propio dinamismo teleológico. En este sentido reza el conocido aforismo escolástico: *desiderium naturæ non potest esse inane*.

La universalidad o permanencia de un juicio o creencia es así un criterio estimado por la Iglesia incluso para las definiciones dogmáticas: aunque una creencia constante y universal pueda estar envuelta, aquí u otrora, en tales errores o desviaciones, si le quitamos lo que es local o temporal, eso común que resta es una verdad. Es en este sentido, el más radicalmente comunitario, por basarse en la comunidad de todos en la naturaleza humana,

en el que la *razón general* de Maistre coincide con el *sentido común* de Balmes, como oposiciones en ambos casos a la razón individual del racionalismo y de las convenciones revolucionarias. La creencia general es, así, verdadera, ante todo, por representar a la naturaleza humana, y es también en este sentido como Lammenais trata de combatir «el sentir privado de los filósofos, de los deístas y de los ateos, con el sentir común de los hombres o la autoridad del género humano, como el catolicismo combate el sentir privado de los herejes con el sentir común de los cristianos o con la autoridad de la Iglesia». O se duda de todo, o hay que edificar sobre ese cierto número de verdades que los hombres han creído en todos los tiempos de un modo cierto e invencible.

Pero en un segundo sentido es también la razón general un criterio de verdad y una pauta directiva para el pensamiento de los hombres y el gobierno de los pueblos: la conciencia universal de la humanidad en razón de su origen divino y de la revelación primitiva, posee una especie de memoria colectiva inconsciente que acerca al hombre a la esencia profunda del Cósmos mucho más que la razón individual cartesiana. Y, en el orden social, los mismos hechos dan lugar a que la evolución de los acontecimientos históricos y la génesis natural de las instituciones políticas respondan a una inspiración profunda y a una espontaneidad interior, inasequibles para esa razón pseudocientífica (32).

A pesar de tantos juicios admitidos a la ligera sobre este aspecto, no puede verse en esta concepción de Maistre ningún modo de fideísmo o de tradicionalismo filosófico. La razón es para Maistre un instrumento perfecto y el único a nuestro alcance para llegar a la verdad, pero siempre que se le maneje de acuerdo con su propia ley, que es la ley del universo; es decir, dentro de lo que Scheler ha llamado la unidad de lo vital (*Einsfühlung*). Si, en cambio, es empleada por el individuo en rebelión, con una subyacente concepción antropocentrista o racionalista, la misma razón conducirá a las mayores aberraciones. Maistre no se cansa de reprochar a Bacon y Descartes la excesiva separación entre la fe y la razón que hace a aquélla inoperante y a ésta desviada. El pensamiento maistreano aparece desde este ángulo como una concepción positiva y comprensiva frente al negativismo limitador del cientificismo racionalista, creador de compartimentos estanco y de prejuicios metódicos.

Trasladada esta idea al orden político-social constituye la afirmación de que la sociedad es, ante todo, una *comunidad*, y no sólo una coexistencia; dotada de orígenes históricos divinos y no simplemente convencionales o pactistas, y con lazos no solamente voluntarios y racionales, sino emocionales y de actitud. La antropología moderna ha confirmado ampliamente este origen y estructura comunitarios de la sociedad y del poder. Lévy-Bruhl ha mostrado el carácter eminentemente afectivo de las representaciones colectivas del primitivo y las emociones intensas a que están unidas, y Malinowski ha descrito el mundo del primitivo como poblado enteramente de creencias mágicas e imperativas. El doctor Wallon, en fin, ha analizado el papel afectivo en la relación voluntaria del lenguaje o la acción, y la fuerza emocional del rito o la ceremonia solemne en que propiamente se expresa y vive la sociedad. Para Maistre la sociedad —toda sociedad histórica— es, ante todo, comunión de valores, convicciones y sentimientos, comunidad; y el Estado neutro, la coexistencia meramente jurídica y constitucional del Estado moderno, sólo puede representar una crisis de la sociedad humana, que si perdura es por las reservas comunitarias que la sociedad guarda todavía en su seno. «Sin una comunidad histórica de valores —ha dicho Heller muchos años más tarde— no existe una comunidad política de valores ni una comunidad política de valores ni una comunidad jurídica. En la disolución de esa comunidad de valores se encuentran las raíces más profundas de la crisis política europea» (33).

La comunidad es esencialmente una *sociedad de deberes*, animada por un espíritu interno, al contrario de la *sociedad de derechos* que ha creado el individualismo moderno. Y la naturaleza de esa comunidad y de esa fe vinculadora es, siempre y universalmente, religiosa. La religión aparece, sin excepción, como el elemento aglutinante último y resolutorio de las sociedades históricas. Las mitologías —«mucho más verdaderas, en frase de Maistre, que la historia antigua»— revelan con su carácter religioso la naturaleza comunitaria de los pueblos. Tylor, en su obra *Primitive Culture*, ha definido modernamente el elemento religioso que se encuentra en el origen de los pueblos como la creencia en seres espirituales; y en sus múltiples formas, politeísta, monoteísta, y aun panteísta, pero siempre concreta e imperativa, la encuentra en el fondo de todas las culturas humanas.

«Los pueblos —dice Maistre— nunca han sido civilizados más que por la religión. Ningún otro instrumento hace presa sobre el hombre salvaje» (34). «Enviad a una nación nueva académicos antes de haberle enviado misioneros, y veréis los resultados» (35). Los pueblos nuevos formados en el neutralismo liberal, si llegan a constituir una nacionalidad estable es porque han divinizado a su modo las figuras históricas o las leyes que dominaron en sus orígenes, a los que rinden un culto idolátrico. Piénsese en la veneración de los norteamericanos por la Ley.

Por esto mismo, «ninguna institución puede durar si no está formada sobre la religión» (36), y la institución fundamental —el poder político— que expresa en su concreción resolutive la esencia de la comunidad, posee claramente este mismo origen y sentido religioso. «Lo sagrado de los reyes —dice Maistre— procede de la misma raíz» (37). La realeza, en efecto, se halla siempre en la génesis de las nacionalidades religiosas y en el origen de todas. Pero la monarquía no es sólo gobierno de uno solo, puesto que el mismo lenguaje vulgar repugna aplicarla a muchos gobiernos monopersonales modernos y aun antiguos. Monarquía implica, además, un poder en alguna manera santo o sagrado, es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica de los hombres. El respeto que toda monarquía inspira a sus vasallos es de origen divino o en alguna forma santificado. El etnólogo Sir J. Frazer ha demostrado posteriormente los orígenes mágico-religiosos de la realeza (38). Como fenómeno político, la monarquía se ha dado en todos los medios, incluso desconectados entre sí. Aquí rozamos otra vez la idea de Maistre, según la cual todas las religiones expresan en alguna forma, aunque desviada, la misma verdad que posee el hombre por la revelación primitiva (39). Pero sólo la verdadera religión —el cristianismo— la expresa íntegra y rectamente. Ello concilia el principio maistreano de la íntima lealtad al credo profesado —«ningún hombre honesto debe variar de religión»— con la licitud y necesidad de propagar el cristianismo; éste, para él, no contradirá las religiones primitivas, sino que les dará perfecto y luminoso cumplimiento (40). En esta teoría se halla un germen de la idea cabalística sobre la implicación mutua y unidad profunda de todas las cosas, idea que le condujo en su juventud a los núcleos ocultistas del martinismo lionés

Pero la comunidad no sólo adquiere un valor supe

rior en razón de los vínculos que determina y de su origen divino, sino que, en un aspecto profundo del pensamiento maistreano, posee en sí mismo un sentido trascendente, casi religioso. Ello puede recordar la posterior concepción sociológica de Durkheim, para el que la religión surge en el hombre de la contemplación y vivencia misma de la sociedad, que tiene desde su origen un valor misterioso, respetable como santo. Pero la génesis de una y otra concepción son contradictorias, puesto que una reduce el hecho religioso a la percepción de lo social, y la otra ve en lo social un hecho religioso. Para Durkheim, la sociedad es un hecho súbito que surge de la agregación de individualidades, lo que engendra una realidad psíquica —no psicológica— con modos propios de pensar, sentir y actuar. Para Maistre, la sociedad procede de Dios, como el lenguaje, y se nos da, en realidad, con nuestra propia naturaleza. Pero ella misma posee el valor místico de la unidad y la solidaridad humanas. Al igual que la comunidad religiosa que es la Iglesia otorga un valor superior a la oración hecha en común y determina la reversibilidad de los méritos de los justos, así el pensamiento no es sino fragmentario mientras está disociado en la pluralidad de los individuos y de los pueblos. En el conjunto se da perfecto y profundo, pero es en la medida en que participa de lo absoluto. Las *Veladas de San Petersburgo* nos describen la fascinación que produjeron a su autor las palabras de Malebranche: «Dios es el lugar de los espíritus, como el espacio es el lugar de los cuerpos», tan afines, según él, a aquellas otras de San Pablo: «En Dios tenemos la vida, el movimiento y el ser» (40 bis).

Cabe también dirigir este análisis no desde el vínculo constitutivo de la sociabilidad, sino desde las *imágenes de comportamiento* que, en cada mente individual, determinan la armonía de la vida social. Ellas nos revelarán asimismo la raíz comunitaria —primordial y emocionalmente religiosa— del hecho social.

Lo mismo que el hombre en su obrar individual se rige por imágenes motoras, en la vida de relación actúa por *imágenes de comportamiento*, que son producto de una larga y remota elaboración en la que fe y sentimiento tienen la parte más decisiva. El racionalismo difundió un esquema —y un mito— según el cual el hombre primitivo vivía libre, sin prejuicios ni trabas en su actuación, y sólo de la autoridad —pactada o impues-

ta— procedieron la ley y la limitación de derechos. Esta idea de antropología social forma parte de una concepción más amplia, según la cual es el *interés egoísta* —y el temor que de él procede— la única fuerza motriz del hombre, de la que dependen sus reacciones, sus relaciones, y la misma sumisión a una autoridad cuyo establecimiento ha pactado. Mediante esta hipótesis ha querido encontrarse para la vida humana social un medio elemental tan simple como es el átomo en el mundo corpóreo (el individuo libre indiferenciado) y un medio dinámico tan sencillo como la fuerza física: el interés egoísta causa única explicativa de los movimientos y asociaciones humanas. De este modo, la razón matemática podría penetrar en el mundo de las sociedades humanas con las mismas pretensiones e idénticos métodos que en el mundo físico-natural.

Sin embargo, ni la propia introspección ni nuestra experiencia social nos muestran un esquema tan simplista, sino, antes al contrario, una realidad compleja y profunda. Rara vez en nuestra conducta es el temor al castigo legal lo que nos hace inhibir o realizar acciones. Este temor sólo actúa para reprimir instintos aberrantes y, de hecho, para mantener un orden y respeto mínimos que nada tienen que ver con la profunda sociabilidad que nos rodea, aunque en algún momento pueda condicionarla. Del mismo modo, el solo interés no basta para explicar, ni remotamente, la actitud general de los hombres respecto a los demás, actitud que hace de ellos habituales y espontáneos cooperadores. Por muy amplias que se supongan las miras del interés egoísta, jamás podrán dar cuenta de esa natural colaboración de cada hombre con sus prójimos, no sólo en los casos de necesidad, sino en casi todos los momentos y ocasiones de la vida diaria, hasta el extremo de resultar lo aberrante y necesitado de explicación por algún interés hostil los casos en que esa general cooperación falta o es eludida. La misma escuela utilitarista hubo de colocar, junto al egoísmo, la *benevolencia*, como una segunda fuerza raíz de la dinámica social. Pero, en realidad, ni las miras del interés, que suelen ser cortas y precipitadas, ni las de la pura benevolencia, que no abunda con exceso, bastan para explicar las infinitas disposiciones habituales que hacen de nosotros animales perfectamente amaestrados para la vida de cooperación social. Esto sólo puede explicarse mediante la existencia en nosotros de multi-

tud de *imágenes de comportamiento social* que rigen nuestra conducta espontánea, y cuya elaboración reconoce raíces mucho más profundas que las capas intelectuales o educativo-individuales de nuestra personalidad.

Las investigaciones etnológicas y antropológicas han podido mostrar modernamente una imagen muy distinta de aquella que del primitivo o del salvaje nos ofrecía el racionalismo (41). Cuanto más se penetra en sociedades primitivas cada vez más alejadas del concepto moderno de la autoridad legisladora y de un orden jurídico, menos se encuentra el supuesto hombre libre, sin trabas ni prejuicios, la ingenua espontaneidad del salvaje teórico. El primitivo aparece siempre atenido a una conducta estricta, fiel a unas costumbres ancestrales, profundamente conformista con las prácticas y modos de obrar de su medio; siente espontánea repugnancia y temor hacia cualquier trasgresión o cambio de los mismos, un temor en el que se funden estrechamente el sentimiento moral con la creencia religiosa.

Hasta llegar el hombre a un estadio en el que pueda optar entre modos diversos de vida, o adoptar una actitud crítica hacia las leyes vigentes en su medio, ha tenido que recorrer un muy largo camino histórico. Las sociedades primitivas no conciben jamás las leyes como producto de la voluntad humana, sea individual o general, ni como frutos de una adecuación utilitaria de medios a un fin. Sus imágenes de comportamiento reflejan para el primitivo normas imperativas, fórmulas mágicas para supervivir en un mundo difícil, regido por fuerzas superiores; y esas normas son siempre legados —mandatos o revelaciones arcanos— de los dioses. En el origen de las sociedades humanas nada se encuentra menos que la libertad en su sentido moderno de ausencia de principios imperativos: las conductas, estrictamente condicionadas por imágenes casi inviolables de comportamiento, aseguran un gobierno estable y casi desprovisto de órganos de autoridad y de legislación, una estrecha comunidad de conciencias y de hábitos en la que todos —gobernantes y gobernados— se hallan frente a una legislación superior, siempre presente, de la que son ejecutores, beneficiarios o víctimas.

En esas imágenes de comportamiento —«lo que se hace» para el primitivo— se funden estrechamente lo bueno, lo moral, lo factible, lo digno y lo santo. Ellas cristalizan en «las costumbres» que son la doble fuente

dinámica y permanente de la moral y del derecho. Para un pueblo de costumbres vigorosas, la primera y básica sanción de la conducta aberrante viene constituida por la reprobación general, por la íntima repulsión del ambiente que puede hasta hacer ineludible un espontáneo destierro. La autoridad se ejerce en estos pueblos como «guardadora de la costumbre», y la ley positiva, cuando se promulga, ha de presentarse siempre como reivindicación de la costumbre, e, incluso, cuando intenta cambiar algo, ha de ofrecerse el cambio como retorno a usos antiguos y de mayor pureza. La costumbre o «decoro social» es así como la encrucijada donde se reúnen, mirando hacia atrás, la moral y el derecho, y la realidad humano-existencial donde se elaboran, concretan y adaptan una y otro.

De aquí el enorme celo que los antiguos mostraban por las costumbres, procurando siempre que no decayesen, mediante el ejemplo y la severa educación. De aquí el mito constante de la remota «edad dorada» de la que procedía cuanto de sagrado legaron los antepasados en las costumbres. De aquí también el recelo local hacia el extranjero, es decir, hacia el hombre de otras costumbres cuyas reacciones no pueden preverse porque sus «principios» o sus imágenes de comportamiento son desconocidos. De aquí, en fin, la casi completa ausencia en las ciudades antiguas y en la sociedad estamentaria medieval de todo aparato de investigación y represión legal, innecesarios por la fuerte represión interior.

En una sociedad profundamente comunitaria, animada por emociones religiosas comunes, tienen explicación —y una aceptación consuetudinaria que aún llega hasta nosotros— sanciones al delito como la pena de muerte, que no pueden admitirse en una concepción meramente utilitaria o represiva de la sanción. Son los dioses, y no los hombres o la sociedad, quienes imponen el sacrificio por sangre para librar al propio reo y a los demás hombres de castigos mayores. En las sociedades no comunitarias esta pena no puede justificarse más que por la necesidad social, lo que no es una verdadera justificación.

En el seno de una comunidad de vigorosas costumbres adquiere también pleno sentido la práctica —tan al uso de los pueblos de la Edad Media— de la *picota*, en la que el reo es expuesto a la pública vergüenza por una conducta aberrante, mala, que a todos repugna y que el ambiente rechaza. Es la misma sanción que ob-

servamos en las sociedades infantiles de «señalar con el dedo» hasta que el aludido tiene que separarse avergonzado del grupo. Sin el ambiente y la costumbre como preformadores y sancionadores de la moral y del derecho, aquella pena carecería de sentido, como acontece en las sociedades de juricidad utilitaria o finalista.

Consecuencia también de esta ancestral estimación por las costumbres es lo que podríamos llamar «principio general conservador», que podría expresarse en estos términos: «las novedades (o cambios) son siempre perjudiciales mientras no se vea muy evidente su necesidad». Este principio ha sido una de las ideas-fuerza más constantes y fecundas en la vida política de todos los pueblos y épocas. En él se consagra lo que es condición ineludible para la formación y existencia de las costumbres: la permanencia o estabilidad. «La estabilidad de las existencias —ha dicho profundamente Salvador Minguijón— crea el *arraigo* que engendra nobles y dulces sentimientos y sanas costumbres. Estas cristalizan en sanas instituciones, las cuales, a su vez, conservan y afianzan las buenas costumbres. Esta es la esencia doctrinal del tradicionalismo». Las *instituciones sociales* estables e independientes del poder público constituyen, diríamos, una segunda plataforma en esta preformación indiferenciada de la moral y del derecho. Equidistantes de la mera costumbre y de la legislación, crean hábitos y formas de comportamiento colectivo, e imprimen un sentido ya más finalista-racional a las simples conductas y costumbres de adaptación.

Puede acontecer que en un país o un medio cualquiera, decaigan o desaparezcan las instituciones sociales y se pierda con ellas el vigor de las costumbres: entonces las imágenes de comportamiento dejan de ejercer una regulación estable del orden social, y las conductas aberrantes o «inconductas» se difunden, con un paralelo desarrollo del espíritu crítico sobre su fundamento y validez. El fenómeno general de la confianza mutua se ve entonces comprometido y la sanción meramente social deja de tener efectividad: poco más tarde «la picota», ejercida ahora por la autoridad pública en una u otra forma, se convertirá de causa de vilipendio en caja de resonancia y singularización individual. Sabido es cómo en los países en que existe hoy censura sobre las publicaciones, la aureola de muchos autores está constituida únicamente por las prohibiciones de que han sido objeto.

Fenómeno parecido sucede dentro de la Iglesia, donde opiniones supuestamente «valientes» o «avanzadas» buscan sólo el conflicto con el criterio general, con las costumbres o con la autoridad, en la certeza de que tales roces o sanciones les servirán de plataforma de notoriedad y éxito. En tales ambientes, la «valentía» no estriba ya en ser revolucionario, sino en mostrarse conservador.

Es en esta fase de la evolución social cuando el derecho positivo estatal y cambiante invade el extenso sector de la actividad humana que hasta ahora regulaban la costumbre y las instituciones, ese laboratorio histórico-social en que se concretaban y adaptaban vitalmente la moral y el derecho. Con la pérdida de las imágenes indelebles de comportamiento y de la confianza mutua, todo se convierte ahora en «objeto de reglamentación». Las «responsabilidades legales» suceden en la preocupación de gobernantes y gobernados a las responsabilidades morales. Todo se puede hacer ya con tal de que esté legislado, de que sea legal, porque ha dejado de regir una ley moral absoluta y eterna, escrita en el corazón de los hombres y adaptada por la costumbre. El poder, libre ya de frenos consuetudinarios e institucionales, se hace absoluto, y la legislación, minuciosa, cambiante, infinita.

Cuando el poder público tiene en su mano todas las posibilidades legislativas o reglamentadoras, y en la sociedad falta ya la idea de una legislación superior respetable por sí misma, el totalitarismo está en marcha; sea bajo una forma democrática, sea bajo forma dictatorial. Como no existen ya imágenes vigorosas de comportamiento colectivo, y éste ha de ser regulado mediante una legislación que sólo por coactiva es respetada, harían falta tantos policías o inspectores como ciudadanos. Surge entonces la necesidad de imponer, desde el Estado, unas nuevas imágenes de comportamiento por medio de la *propaganda* y de la educación dirigida. Una nueva «religión nacional», con sus dogmas y sus temores, ocupa el puesto de las antiguas vivencias religioso-comunitarias, y el Estado se convierte en el gran productor de conciencias prefabricadas.

La estructura comunitaria, de raíz religiosa, se descubre así en la base y el origen de las sociedades históricas, tanto en su vínculo determinante como en las conductas sociales, de forma tal que los vínculos contractuales y las sociedades «de derechos» nos aparecen como

una evolución, y aún como una decadencia, de tal vinculación originaria, y como algo meramente posible sobre una previa y vigente estructura comunitaria.

* * *

Si, pues, sociedad civil y religiosa se penetran en el seno de la comunidad humana, ha de plantearse la cuestión práctica de las relaciones en la sociedad cristiana entre Estado e Iglesia, cuestión que ha sido claramente determinada tanto en la doctrina de los autores católicos como en la tradición política de los pueblos. Si los mismos hombres son a la vez miembros de la Iglesia y súbditos de los diferentes Estados, una y otra potestad habrán de armonizarse para hacer posible su autoridad.

En una sociedad idealmente cristiana, tal problema no existiría, puesto que su autoridad o príncipe sería asimismo súbdito de la Iglesia, y gobernaría con independencia en las materias de su competencia, pero con sumisión a la moral religiosa en el ejercicio del poder y en cuanto pudiera rozar aspectos de fe y costumbres. El poder del príncipe en la antigua sociedad cristiana no se extendía a más que a armonizar los diversos estamentos, corporaciones e instituciones que integraban la sociedad, uno de cuyos brazos era la Iglesia. No teniendo las pretensiones del Estado moderno sobre la organización de todas las funciones de la vida social (incluidas la enseñanza y la beneficencia, que tan ligadas se encuentran a las tareas apostólicas), antes bien, limitándose a ayudar y suplir en esas funciones, la interferencia entre una y otra potestad, al menos en el plano teórico y prescindiendo de abusos concretos, era casi imposible. En vez de relación de poder a poder, existía complementación, esto es, autonomía de poderes dentro de sus fines y sumisión del poder civil al religioso en el seno de la Iglesia universal.

El problema teórico de las relaciones de ambas potestades surge en el Estado moderno, debido, en algunos casos, a la heterogeneidad religiosa en el seno de las naciones y, en todo caso, al monopolio de poder y organización que el Estado se arroga dentro de la nación. La solución moderna a este problema suele hallarse en un *concordato* o pacto de poder a poder entre la Iglesia y el Estado, pacto en el cual se determinan sus relaciones recíprocas.

Cuando la religión oficial del Estado es la católica,

se establece una discriminación de funciones. Aun cuando teóricamente los actos humanos miran simultáneamente al orden natural y al sobrenatural, sin embargo, unos son más directamente sobrenaturales y otros tienen un fin más directamente temporal: a) en las materias directamente sobrenaturales (administración de sacramentos, culto, predicación, etc.), la Iglesia ejerce una autoridad exclusiva. b) En las materias directamente temporales (como las leyes que se refieren a derechos civiles y políticos), el Estado ejerce la autoridad suprema. c) En las materias que se llaman mixtas —que miran por igual a lo temporal y a lo espiritual (enseñanza, beneficencia, costumbres, etc.), el Estado no puede legislar prescindiendo de la Iglesia, esto es, sin un previo acuerdo con ella.

IV. EL SENTIDO RELIGIOSO DE NUESTRA HISTORIA

Parece indudable que de todos aquellos pueblos que constituyen hoy este área del planeta que llamamos *mundo occidental* —originariamente *cristiano*— son España y los pueblos hispánicos los que han conservado en mayor grado —al menos en el carácter de sus gentes, en su modo de vivir y reaccionar— eso que hemos llamado *comunidad* o núcleo comunitario-religioso de la sociedad. La evolución desde la *comunidad* o sociedad de deberes a la *sociedad* religiosamente neutra o sociedad de derechos se ha operado más débilmente en nuestros pueblos, y el factor religioso continúa en ellos ejerciendo —consciente o subconscientemente— un papel decisivo tanto en los vínculos de sociabilidad como en las imágenes de comportamiento.

Ello depende, ante todo, del origen histórico de esto que podemos llamar hoy nuestra nacionalidad. Tuvo ésta su origen más remoto en la cristianización profundísima de una provincia del Imperio romano y se forjó durante siglos en la lucha esencialmente religiosa de la Reconquista. No es preciso insistir sobre el sentido religioso de nuestros siglos antiguos y medios. Nadie lo ha negado, y tampoco nadie lo ha cantado con más emocionada profundidad que Menéndez Pelayo en su *Epílogo a la Historia de los Heterodoxos* después de historiar minuciosamente la génesis comunitaria de la civilización española. Quizá ninguna palabra resonara tan íntimamente como la suya en la conciencia de quienes participaron en la última guerra religiosa de nuestro pueblo (la de 1936) y su eco llega todavía vivo y actuante hasta las generaciones que nacen a su presente.

«Sólo por la unidad de la creencia —son palabras bien conocidas— adquiere un pueblo vida propia y conciencia de su fuerza unánime; sólo en ella se legitiman

y arraigan sus instituciones, sólo por ella corte la savia de la vida hasta las últimas ramas del tronco social. Sin un mismo Dios, sin un mismo altar, sin unos mismos sacrificios, sin juzgarse todos hijos del mismo Padre y regenerados por un Sacramento común, sin ver visible sobre sus cabezas la protección de lo alto, sin sentirla cada día en sus hijos, en su casa, en el círculo de su heredad, en la plaza del municipio nativo, sin creer que este mismo favor del cielo, que vierte el tesoro de la lluvia sobre sus campos, bendice también el lazo jurídico que él establece con sus hermanos y consagra, con óleo de justicia, la potestad que delega para el bien de la comunidad, y rodea con el cingulo de la fortaleza al guerrero que lidia contra el enemigo de la fe o el invasor extraño, ¿qué pueblo habrá grande y fuerte? ¿Qué pueblo osará arrojarle con fe y aliento de juventud al torrente de los siglos?

«Esta unidad se la dio a España el Cristianismo. La Iglesia nos educó a sus pechos con sus mártires y confesores, con el régimen admirable de sus Concilios. Por ella fuimos nación y gran nación, en vez de muchedumbre de gentes colecticias, nacidas para presa de cualquier vecino condicioso. No elaboraron nuestra unidad el hierro de la conquista ni la sabiduría de los legisladores: lo hicieron los dos apóstoles y los siete varones apostólicos; la regaron con su sangre el diácono Lorenzo y los atletas del circo de Tarragona (...). ¿Quién contará todos los beneficios de vida social que a esta unidad debemos, si no hay en España piedra ni monte que no nos hable de ella con la elocuente voz de algún santuario en ruinas? Si en la Edad Media nunca dejamos de considerarnos *unos* fue por el sentimiento cristiano, la sola cosa que nos juntaba, a pesar de las aberraciones parciales, a pesar de nuestras luchas más que civiles, a pesar de los renegados y de los *muladies*. El sentimiento de patria es moderno; no hay patria en aquellos siglos, no la hay en rigor hasta el Renacimiento: pero hay una fe, un bautismo, una grey, un Pastor, una Iglesia, una liturgia, una cruzada eterna y una legión de Santos que combate por nosotros (...).

«Dios nos concedió la victoria y premió el esfuerzo perseverante dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta, el de borrar los antiguos linderos del mundo. Un ramal de nuestra raza forzó el Cabo de las Tormentas

interrumpiendo el sueño secular de Adamastor, y reveló los misterios del sagrado Ganges, trayendo por despojos las aromas de Ceylán y las perlas que adornaban la cuna del Sol y el tálamo de la Aurora. Y el otro ramal fue a prender en tierra intacta aún de caricias humanas, donde los ríos eran como mares y los montes veneros de plata, y en cuyo hemisferio brillaban estrellas nunca imaginadas por Tolomeo ni por Hiparco.

«¡Dichosa edad aquélla, de prestigios y maravillas, edad de juventud y de robusta vida! España era, o se creía, el pueblo de Dios, y cada español, cual otro Josué, sentía en sí fe y aliento bastante para derrocar los muros al son de las trompetas, o para atajar al sol en su carrera. Nada parecía ni resultaba imposible: la fe de aquellos hombres que parecían guarnecidos de triple lámina de bronce, era la fe que mueve de su lugar las montañas. Por eso en los arcanos de Dios les estaba guardado el hacer sonar la palabra de Cristo en las más bárbaras gentilidades; el hundir en el golfo de Corinto las soberbias naves del tirano de Grecia y salvar, por ministerio del joven de Austria, la Europa Occidental del segundo y postrer amago de islamismo; el romper las huestes luteranas en las marismas bátavas, con la espada en la boca y el agua a la cintura, y el entregar a la Iglesia romana cien pueblos por cada uno de los que le arrebatara la herejía.

«¡España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...! Esa es nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra...» (42).

Si nadie ha impugnado el sentido comunitario cristiano de nuestra Historia originaria y medieval —salvo, como tendencia solapada, un cierto arabismo erudito—, no han faltado, en cambio, autores modernos que hayan impugnado el catolicismo a ultranza de nuestra política exterior en las guerras religiosas del xvi-xvii. Para estos autores, la alianza estrecha de las armas españolas con la causa católica fue obra de la Casa de Austria, a la que se vio arrastrado nuestro pueblo, con un resultado altamente perjudicial para el futuro desarrollo de nuestra nacionalidad.

Esta oscura opinión tiene una base de realidad en lo que se refiere a los indudables perjuicios políticos y económicos que nos acarreó tal fidelidad. Pero, al emitirla, se olvida que el testimonio que los españoles

y sus monarcas dieron en aquellas luchas es cabalmente *antinacional*, en el sentido de las nacionalidades modernas. Las armas españolas —con las católicas— tomaron partido por la unidad estructural o comunitaria de la Cristiandad frente a la Europa religiosamente neutra de nacionalidades independientes que ya no vivirían una forma superior de unidad en torno al Pontificado y al Imperio. No se puede juzgar de los beneficios o perjuicios que una semejante decisión histórica reportase a nuestro país como *nación independiente y soberana* cuando ella implicaba cabalmente la conservación de un orden supranacional, católico o universal.

El posterior desarrollo de nuestra Historia, después de un siglo XVIII relativamente aislado y pacífico, ha sido aún más controvertido en su significación comunitaria y religiosa. Según algunos autores, dos Españas —la tradicional y la progresista— guerrean desde entonces como los hijos de Edipo por no querer reinar juntos (Menéndez Pidal) (43).

Puede decirse, en un sentido, que en este periodo se dan en nuestro suelo las guerras de religión que para el resto de Europa tuvieron lugar en el siglo XVI. De la guerra de los Treinta Años, España, mantenedora de la causa católica, sacó el fruto de conservar intacta su unidad religiosa. Mucho habían logrado sus armas en Europa en defensa de la ortodoxia; pero no logró una victoria plena contra la herejía, y, como el sentido de la lucha era universalista, puede decirse que, al fin, fracasó en su empeño. No obstante, la salvación de su unidad interna le permitió vivir en paz espiritual durante más de dos siglos, pues la unidad religiosa y política se mantiene *de jure* hasta principios del siglo XIX, aunque *de facto* puedan notarse influencias heterodoxas en años anteriores.

El primer intento de introducir en España un sistema explícitamente revolucionario y, en el fondo, heterodoxo, coincide, como es sabido, con la invasión francesa de 1808. Napoleón, defensor y salvador de los principios revolucionarios, de los que nunca abjuró, identificó la causa de la Revolución con la de Francia y sobre aquellos principios constituyó un Estado fuerte e imperialista. Con ello todo quedó subordinado al interés del Estado, que era el de la Revolución. La victoria de sus armas extendió por toda Europa las ideas revolucionarias. Por esta significación histórica —a la vez revolucionaria e

imperialista— alguien, no sin razón, le ha llamado *el primer fascista de la Historia*.

Nuestra patria, aunque vencedora militar de sus ejércitos, fue una víctima suya en el orden espiritual. Gran parte de sus clases elevadas —nobleza, Ejército, intelectuales— se declararon partidarios de las nuevas ideas constitucionalistas afrancesadas. Durante la misma Guerra de la Independencia se hicieron en nuestra patria los dos primeros intentos de reunir Cortes liberales. Unas en Bayona, haciendo honor a su significación y origen, en torno a José Bonaparte. Otras en Cádiz, por aquel escaso número de liberales que, según frase de Menéndez Pelayo, «por loable inconsecuencia» dejaron de afrancesarse.

Entonces comienza una serie de guerras, casi olvidadas algunas, silenciadas y mal comprendidas todas. A través de ellas, sin embargo, se prolonga el sentido auténtico de nuestra historia, que, a partir de la guerra de los franceses, no puede encontrarse en una historia política vista desde Madrid, sino en una historia popular, agreste, vista desde el monte y la guerrilla.

Un antecedente de estas luchas religioso-políticas puede verse en la que sostuvo España de 1793 a 1795 contra la Revolución francesa, cuya extremada popularidad le confirió una fisonomía completamente distinta de las anteriores guerras de su siglo, y le hace participar de ese carácter que hoy llamamos de cruzada.

En 1793 la tradición católica y monárquica del pueblo impone una guerra contra la naciente República Francesa, que se costea en gran parte por el pueblo mismo y se nutre en sus ejércitos de voluntarios. Así, la Revolución francesa hubo de encontrar entre sus primeros enemigos a la Monarquía tradicional de España, que aún guardaba arrestos para velar por el orden europeo. El carácter religioso de esta lucha está claramente expresado en el estandarte de sus voluntarios navarros que se conserva en el Museo de Recuerdos Históricos de Pamplona. En él, sobre el escudo del Reino, aparece el lema: Por Dios, el Rey y la Patria.

Esta guerra se perdió; pero en 1808, victoriosa la Revolución en toda Europa por obra de Napoleón, son derrotados sus ejércitos por el esfuerzo y constancia del guerrillero español, con lo que se inicia el ocaso de su fortuna.

En 1808, el instinto religioso de los españoles, agu-

zado en sus seculares luchas religiosas, les hace ver en los soldados franceses algo más que una invasión extranjera; y nuestra Guerra de Independencia tiene un carácter positivo —junto al negativo de oposición al invasor— que no todos los historiadores han sabido ver.

Fijándose sólo en el aspecto de legítima defensa contra el opresor, la guerra de los franceses ha sido cantada a la vez por liberales y tradicionalistas, y su recuerdo agitado hasta por los rojos en nuestra última guerra civil. Sin embargo, el odio al francés no fue tanto, aun después de la guerra, que no permitiese quince años más tarde la entrada de los Cien Mil Hijos de San Luis, que fueron entusiásticamente recibidos y agasajados a su paso por campos y ciudades. En el francés de Napoleón veía el español de entonces al enemigo de su fe, de sus instituciones, de la legitimidad monárquica; al orgulloso imperialista opresor de pueblos cristianos, hijo de la Revolución y nieto de los herejes de las antiguas guerras. En el francés del duque de Angulema veía, en cambio, al liberador de su Rey, al restaurador del orden cristiano y de las viejas instituciones tradicionales. Y la lucha contra los ejércitos napoleónicos fue, a la vez que guerra de Independencia, cruzada contra la Revolución, alentada por el clero en todas partes y animada del popular espíritu religioso.

Las clases elevadas no se sustrajeron al ambiente intelectual creado en Europa desde la época de la Enciclopedia, y aunque España, en general, continuó representando en lo exterior el papel de país católico y antirrevolucionario, en esos medios imperaba ya un irónico escepticismo sobre los supuestos en que esa significación se apoyaba. Así no es extraño que, como escribe Hennigsen, en la Guerra de la Independencia «todos aquellos que estamos acostumbrados a ver al frente de la nación fueran los primeros en someterse al francés, mientras los campesinos resistían incansables a sus opresores; y mientras que ningún país ofrece tantos ejemplos de abnegación y heroísmo, ninguno presenta tantos de traición y pusilanimidad» (44).

Puede afirmarse, aunque parezca exageración, que el pueblo español combatió al soldado de Napoleón más por hereje y revolucionario que por extranjero. Melchor Fernández Almagro en su obra *Orígenes del Régimen Constitucional en España*, destaca la imposibilidad de encontrar en la Guerra de la Independencia ningún afán

reformista y constitucional. Y señala que «fácil es documentar la tesis de que la Guerra de la Independencia fue, en gran parte, religiosa... Nada de ideología constitucional fuera del contado número de personajes que se dieron a la fe y a la esperanza de la libertad...» (45). Para aquellos españoles se trataba de franceses y, en el Catecismo Civil propagado durante la lucha, eran éstos «nietos de antiguos cristianos, pero modernos herejes».

Por esto precisamente —dice Menéndez Pelayo— «los clérigos ilustrados y de luces, los literatos, economistas y filántropos enciclopedistas tomaron desde el principio el partido de los franceses y constituyeron aquella legión de traidores, de terno vilipendio, que nuestros mayores llamaron afrancesados. Después de todo, no ha de negarse que procedieron con lógica: si ellos no eran cristianos ni españoles, ni tenían nada en común con la antigua España, sino el haber nacido en su suelo; si, además, los invasores traían escritos en su bandera todos los principios de gobierno que ellos enaltecían; si para ellos el ideal era un déspota ilustrado, un César impío que regenerase a los pueblos por la fuerza y atase corto al Papa y a los frailes; si, además, este César traía consigo el poder y el prestigio militar más formidable que han visto las edades, en términos que parecía loca temeridad toda resistencia, ¿cómo no habían de recibirle con palmas y sembrar de flores y agasajos su camino?».

Después de la guerra, los ideales y el espíritu de los soldados napoleónicos se habían apoderado de cierto número de los que los combatieron. Sobre todo entre los militares fueron muchos los que aprendieron a hablar de derechos del hombre, de limitación del poder despótico y de libertad, así como a admirar los ideales imperialistas y el culto a la fuerza de los invasores, en contra de los sentimientos pacíficos, y apegados a la tierra del guerrillero popular español.

El pueblo, en cambio —el pueblo campesino, que entonces constituía las nueve décimas partes de la población—, permaneció fiel a la Monarquía en su antigua forma personal y cristiana, que, con más o menos impurezas de hecho, se había mantenido en una continuidad política hasta su tiempo. Llegó a tanto el respeto y el amor del pueblo español hacia su Rey —a la vez institucional y personalmente considerado—, que, aun después de la pésima política exterior de los últimos tiempos, de las

tendencias absolutistas y afrancesadas, de los impopularísimos años del Príncipe de la Paz, y de las cobardías y renunciaciones de Bayona, fue Fernando VII para los héroes de la Independencia el símbolo de la fe y del entusiasmo y, a su regreso del cautiverio, el príncipe más unánime y frenéticamente aclamado de toda la Historia de España. Esto puede dar idea de la vitalidad y el arraigo popular que aún conservaba la antigua Monarquía, que, como todo nuestro sistema político tradicional, no murió por consunción, sino a mano armada.

Es cierto que, como apunta en su crónica Hennigsen, «el campesino español, acostumbrado por su antigua forma de gobierno a un alto grado de libertad personal bajo una forma despótica, miraba con recelo las modernas innovaciones que por experiencia, más ajena que propia, sabía que sólo conducirían a sujetarle más a los hombres de las ciudades... No habiendo nunca sufrido el abuso de la Monarquía, sucediera lo que sucediera al cortesano y al ciudadano; habiendo siempre gozado de un alto grado de independencia personal aun en los tiempos de mayor arbitrariedad, era no sólo fiel a su antiguo modo de gobierno y línea de monarcas, sino que mantenía los derechos de su Soberano con la misma tenacidad con que defendería sus propios privilegios si fueran atacados».

Pero esto constituye sólo una visión parcial y extrínseca del fenómeno. En realidad nadie arriesga vida y haciendas por unas solas conjeturas sobre su futuro bienestar. Ni nunca el pueblo solo, casi sin jefes, inició y sostuvo una lucha contra los ideales que propagaban sus propias clases directoras, si no está animado por una idea poderosa y dominante.

Es lo cierto que en España la unidad católica, mantenida durante siglos y hecha bandera en las luchas exteriores, había logrado instaurar entre nosotros la única Monarquía que ha existido de estructura profundamente familiar, algo que podríamos llamar una Monarquía popular. Se ha dicho que un pueblo secularmente sumido en un régimen patriarcal, que no ha conocido revoluciones ni innovaciones políticas, llega a mirar a su propia Monarquía con la indiferencia con que se mira a «lo naturalmente dado», al «fondo siempre presente en la vida», convirtiéndose en una materia sorda y apática a la que puede imponerse con facilidad cualquier minoría revolucionaria. No ocurrió esto, ciertamente, en

España, donde el súbdito se consideró siempre colaborador con el Rey en empresas universales y donde su propia Monarquía le parecía la encarnación política de sus ideales religiosos. Así, el pueblo solo se levantó en la Independencia, y esta conjunción estrechísima entre su fe religiosa y su sistema político fue lo que primordialmente movió después el brazo del campesino realista. «En realidad —escribe Menéndez Pelayo—, del abstracto y metafísico fárrago de la Constitución pocos se daban cuenta ni razón clara; pero todos veían que, con sancionar la libertad de imprenta y abatir el Santo Oficio, había derribado los más poderosos antemurales contra el desenfreno de las tormentas irreligiosas que hacía más de un siglo bramaban en Francia».

España no conoció después de la derrota de Napoleón los años felices y despreocupados que siguieron al Congreso de Viena, tras la restauración de la paz y las monarquías, ni el esplendor de aquella Europa presidida por los mejores días del Imperio austrohúngaro. El germen de la división estaba ya sembrado y no podía quedar latente en un pueblo del vigor espiritual y del sentido religioso de la España de principios del xix, enardecida, además, por la victoria de la Independencia.

Aspera y nada fácil hubo de ser, pues, la implantación entre nosotros del régimen constitucional. Un sistema político que reconocía el origen del poder en la voluntad mayoritaria del pueblo, y que representaba en política análoga subversión que la Reforma protestante en religión, había de chocar inmediatamente con la conciencia de nuestro pueblo.

Aunque en aquellos momentos no se viera —y menos por parte de las clases populares— esta profunda significación ideológica del Liberalismo, las reformas constitucionales encontraron desde el primer momento una repulsa casi general. El común sentir del pueblo veía en ellas una traición urdida contra su legítimo Soberano durante su ausencia, y presentía que su implantación acabaría con un orden secularmente establecido y santificado por la fe de sus antepasados.

Ni se piense que las reformas liberales y revolucionarias eran en España una exigencia social o económica como pudieron haberlo sido en otros países debido a una mala situación previa de las clases populares. Henningssen nos lo dice sobre datos del ambiente y de la época: «Hay una profunda diferencia entre el liberalismo de

Francia e Inglaterra y el de España... En este país las ideas liberales se hallan confinadas en los ricos, que desean la mayor independencia posible para sus propias ciudades, con el fin de establecer en ellas una aristocracia del dinero, y a una minoría de la clase baja que vive en las mismas ciudades y espera ansiosamente tiempos de anarquía y confusión no sólo como un escalón para sus ambiciones, sino también para satisfacer sus instintos brutales. A esto se oponen los campesinos, que son todos realistas...» (46).

Así, pues, el hecho de que el Rey, a la vuelta de su destierro, dejase sin efecto cuantas reformas constitucionales se hicieron en su ausencia, fue acogido con general satisfacción. El Gobierno y las Cortes de Cádiz, aunque se arrogasen la representación del país, no contaban más que con unos cuantos militares, con los empleados del Gobierno de Cádiz, con un grupo de clérigos ilustrados y con una parte de nuestra aristocracia, que —según frase de Menéndez Pelayo— para errarlo en todo se entregó atada de pies y manos a sus naturales adversarios (46 bis).

Después tienen lugar una serie de luchas civiles que podemos llamar de independencia espiritual respecto de las nuevas ideas revolucionarias. Todas reconocen como causa una misma fe en que se unía, en apretada síntesis, el espíritu religioso, aún vivo y fervoroso en las clases populares, con el amor a las formas castizas de gobierno y la lealtad a la legitimidad monárquica. La defensa, en fin, de un orden social que se estimaba derivación del credo religioso que con él formaba una fe y una bandera.

En todas se repite el mismo tema: la Patria, identificada con el espíritu católico, lucha contra los hombres y la obra de la Revolución no como una ciega supervivencia del pasado, sino en defensa explícita de un orden y un ideal universales, que habían sido la bandera en su anterior historia, y de un sistema político que probó su eficacia entre nosotros desde la antigüedad más remota.

Y todo este ciclo histórico puede considerarse —como ya he apuntado antes— continuación de las guerras de religión. No es este momento para estudiar las relaciones ideológicas entre el Derecho político derivado de la Revolución francesa y los fundamentos teóricos del Protestantismo. Sin embargo, quien, con una mente protestante, es decir, sobre los principios de un orden natural independiente, de la relegación a las conciencias del he-

cho religioso, y del libre examen, trate de forjar una concepción política, verá hasta qué extremo se aproxima a la del Liberalismo.

España había mantenido en Europa durante un siglo la causa católica, y, ante el hecho de la Revolución francesa, supo apreciar sus conexiones necesarias con la herejía y aprestarse a la defensa contra la nueva derivación del mal que ahora se introducía en su seno.

Así, pues, ambos períodos de luchas formarían lo que podemos llamar etapa defensiva de la historia de España. Etapa que se completará —para una visión total y coherente de nuestra historia— con otras dos anteriores: la Reconquista y el descubrimiento y colonización de América. Es decir, construcción, despliegue, y conservación o defensa de España, que serán los actos del drama inacabado de nuestra historia. Ella adquiere así, a nuestros ojos, un sentido histórico y una unidad *quasi* personal en un grado que pocas realidades histórico-sociales habrán alcanzado.

De todas aquellas luchas, cuyo eco alcanza al alzamiento de 1936, salvaron nuestros mayores la unidad religiosa de su patria, unidad que conservan todavía los españoles de uno y otro lado de los mares como la herencia más preciosa de sus antepasados. La introducción en nuestra patria de la mentalidad ideológica de la revolución, y el signo adverso de nuestras guerras civiles del pasado siglo, rompieron en España la continuidad de las instituciones políticas que representaban aquella unidad religiosa.

Sin embargo, en la conservación de esta básica unidad religiosa es en lo que cabe cifrar —siguiendo en esto el pensamiento de Balmes— sus mayores esperanzas sobre una restauración cristiana y una revitalización política de nuestra patria.

«La religión católica —decía Balmes— es el más fecundo elemento de regeneración que se abriga en el seno de la nación española. Y cuando esto decimos no nos fundamos precisamente en consideraciones generales sobre la influencia del catolicismo en la civilización de los pueblos, sino que atendemos también a las circunstancias particulares, características de España. Para producir grandes bienes no basta que un principio sea en sí bueno y de naturaleza fecunda, sino que es menester, además, que pueda ejercer su influencia sobre los objetos que han de participar de sus beneficios: es indispensable

que el principio esté arraigado en el lugar de su acción, y que por medio de extensas ramificaciones pueda transmitir sus benéficos resultados desde el corazón hasta las extremidades del cuerpo social. Así que, por más que la religión católica sea de suyo muy a propósito para labrar la felicidad de los pueblos y hacerlos adelantar en la carrera de la civilización, vano fuera presentarla como áncora de esperanza de regeneración inmediata a un pueblo que, o no la hubiese abrazado jamás o la hubiese abandonado. Advertimos todo esto para observar en seguida que estamos en la profunda convicción de que la religión católica domina todavía en el entendimiento y en el corazón de la generalidad de los españoles» (47).

Aún a pesar de los muchos años y vicisitudes que se han sucedido desde los días de Balmes, creo que subsiste la validez de este juicio. Los españoles en su inmensa mayoría —y en el ambiente general— siguen viviendo en una mentalidad esencialmente religiosa, y, dentro de ella, concretamente católica. Ciertamente existen extensos sectores apartados de toda práctica religiosa, y otros en un estado de profunda ignorancia, cuya religiosidad más parece superstición. Pero, aun en estos sectores, no se ha perdido en la vida moral la conciencia de pecado, síntoma claro de una actitud religiosa, ni aun una latente religiosidad positiva que suele manifestarse en la suprema coyuntura de la muerte. En cuanto a la abierta impiedad, la mayoría de las veces ha sido producto de movimientos revolucionarios o de resentimientos sociales más que de una auténtica convicción irreligiosa. En muy pocos espíritus —y, desde luego, aislados— podría reconocerse la mentalidad puramente esteticista, ajena por completo a la vivencia religiosa. Y la escisión en la fe, o pluralidad de confesiones, no existe entre nosotros como hecho social.

En estas condiciones, aun si prescindimos del derecho y el deber que una sociedad fundamental e históricamente religiosa tenga de estructurar la vida política bajo la inspiración de su propia fe, y nos atenemos sólo al aspecto político-práctico, resulta indudable la necesidad de contar para una reconstrucción política de un pueblo como el nuestro con el cimiento de sus creencias religiosas.

No hace muchos años oía decir al representante de una industria americana, práctico en ventas por las naciones europeas: «España es el país donde es más posi-

ble contratar sobre la palabra, pero donde es más difícil cobrar, en cualquier caso, si la palabra falla». En un pueblo, pues, donde la represión interna de la conciencia moral, anclada en convicciones religiosas, es todavía relativamente fuerte, pero donde la represión externa se halla desprovista de cualquier modo de respeto, resulta evidente que la reserva fundamental a que ha de otorgarse el más amplio papel en una reconstrucción interna ha de ser la unidad religiosa de la sociedad.

Sin embargo, el sentido y alcance de esta afirmación —aunque se desprende de la doble concepción social y tradicional que hemos expuesto— creo que debe precisarse a lo largo de varias aclaraciones que eviten posibles y torcidas interpretaciones. No se trata, ante todo, de establecer una anárquica comunidad de conciencias en la que, reducida al mínimo la represión exterior, se espere todo de la influencia religiosa sobre los espíritus. Como muy exactamente decía Balmes, la afirmación de que para el pueblo español es la religión el más fecundo factor de regeneración no ha de interpretarse en el sentido genérico de su benéfica influencia sobre las almas —y sobre la sociedad, a la larga—, sino que tiene un sentido más concreto e inmediato: la posibilidad de que la fe inspire una reconstrucción política, posibilidad que no existe en muchos países, a pesar de que el catolicismo es el mismo para todos.

Tampoco debe entenderse que una organización totalitaria del Estado deba tomar la religión como instrumento de gobierno e imponerla con los medios educativos, propagandísticos y coactivos a su alcance. La estructuración política de los regímenes totalitarios no es, como tal estructura política, cristiana ni aun religiosa, sino precisamente eso: totalitaria. Su dios, como para el socialismo es el Estado centralista, y el ideal que le guía, la creación de un instrumento organizador perfecto por medios puramente humanos o técnicos. Y su conjunción, en algunos casos, con una confesionalidad, no puede traer más consecuencias que un proteccionismo estatal a medios religiosos que más escandaliza que aprovecha.

Cuando decimos que la religión católica ha de ser en España la base y el espíritu vivificador de una posible restauración social y política, queremos expresar la convicción de que el pueblo español, puesto en condiciones de desarrollar sus impulsos políticos o económicos —so-

ciales en general— por cauces realmente naturales, es decir, libres tanto de estructuras previas como de propagandas ideocráticas, lo haría todavía bajo la inspiración del cristianismo, como raíz civilizadora que se halla compenetrada con el alma nacional.

Trataré de expresar esto mismo con un ejemplo histórico: la conquista y colonización de América fue una obra extraordinaria de formación política y civilizadora que los españoles realizaron proyectando sobre aquellas tierras lo que ellos mismos eran y poseían. Muchos interpretan esta empresa como una ejecución sabia y minuciosa de nuestros reyes: algo así como una ocupación realizada según un plan previsto. Otros quieren ver en los conquistadores y colonizadores una misión de hombres providenciales —legiones de santos y de héroes— que fueron movidos por un aliento sobrenatural y generoso. En realidad, ni la Corona podía *controlar*, como hoy decimos, las avanzadas donde realmente se ganaban las batallas decisivas y perdurables, ni los españoles que tomaron parte en aquella empresa fueron impulsados por motivos muy diferentes del deseo de aventura o de fortuna, que son normales en estos casos. Lo que sucedió es que aquellos hombres, aun obrando generalmente por fines puramente humanos e improvisando los medios de dominio y captación que les inspiraban su ingenio y las circunstancias, por ser íntimamente cristianos en su educación y en su herencia, realizaron una obra que, en su conjunto y en sus consecuencias, resultó profundamente cristiana y civilizadora, esto es, hispanizadora.

De análogo modo, cualquier verdadera restauración de la vida política e institucional ha de nacer y crecer de la sociedad misma, de las reservas e impulsos espirituales que ésta posea. Ni el espíritu público, ni la honradez, ni la conciencia religiosa o el espíritu de caridad pueden ser efecto de la acción estatal o de las leyes, que más bien tienden a asfixiarlos si rebasan su propio campo. Y el pueblo que no posea ya, ni aun potencialmente, esas fuerzas del espíritu, ha cerrado su ciclo en la Historia, y no puede esperar sobre sí más que una sucesión de épocas de dirigismo y de anarquía.

En este retorno a la fe para una reconstrucción política no correspondería a la autoridad civil más que el reconocimiento de la Iglesia como sociedad libre y convivente, prestándole con su fuerza ayuda en sus derechos como a persona jurídica, y el mantenimiento de la

unidad religiosa del país, por acatamiento a la verdad comunitariamente profesada y porque es el más fuerte aglutinante social, mediante una acción meramente negativa, estrictamente jurídica. No puede el Estado —ni ha de pedirsele— el ser evangelizador de la nación ni de los grupos disidentes, porque ni corresponde a su función, ni sería capaz de hacerlo sin producir más escándalo e injusticia que provecho. En esta espinosa delimitación de los fines del poder público con relación a la fe, nuestros antepasados se valieron, como se sabe, de la institución del Santo Oficio o Inquisición, que perseguía como delito de Estado la heterodoxia o, más exactamente, la expresión y propaganda de la heterodoxia. La acción represiva de este Tribunal se justificaba históricamente por la aversión ambiental contra la herejía, que hubiera llevado a acciones violentas e injustas de no haber sido canalizada jurídicamente por una autoridad que participaba así, con su acción propia, de iguales fines y desiguales que la comunidad.

Cabe objetar la natural y humana libertad de vida y conciencia para los grupos disidentes que existieran en el cuerpo social. Nuestros mayores resolvieron también este problema con un criterio realista, muy de la época: el fuero. Las comunidades hebraicas o las colonias moriscas que vivían en nuestro suelo poseían un *fuero* o carta de libertades concretas que les permitía vivir en paz y libertad interna, siempre que no atentaran contra el medio general en que vivían. Cuando la sociedad se identificaba con la Cristiandad y era un gran organismo vivificado por una fe común, los grupos disidentes vivían localizados dentro de ella sin perjudicarla y podían a veces ser absorbidos lentamente y sin violencia, como sucede con los cuerpos extraños enquistados en un organismo sano. La historia ha demostrado que estas comunidades disidentes vivían tanto más independientes y toleradas cuanto más homogéneo y fuerte era en su fe el medio en que se hallaban enquistadas, variando su suerte con los tiempos en razón de ese factor.

Misión del Estado ha de ser, pues, ordenar y preservar el cuerpo social para que pueda éste cumplir sus fines y desarrollar su vida. Y este cometido de preservación ha de realizarlo ante todo en lo que concierne al principio espiritual básico, aglutinante e impulsivo del dinamismo social: la comunión de las almas en una fe. «Si el fin del hombre es divino —decía Mella—, la socie-

dad debe ser el camino para alcanzarlo; y el poder legítimo tiene por obligación dejar expedita la vía para que el hombre no se separe de ella y llegue al término feliz de su viaje» (48).

Cuando un pueblo deja de asentarse en la común sumisión racional y voluntaria a un mismo Dios, se ve amenazado por la incoherencia y la corrupción y surge en su seno una pluralidad de ídolos que la sociedad crea para mantenerse y suplir a la fe perdida sometiendo a los hombres a una aceptación irracional, humillante. Así, los países occidentales están hoy de acuerdo en la libertad religiosa: ningún dogma ni confesionalidad debe sentarse como objetivo o socialmente prevalente. Sin embargo, la *democracia* para los países anglosajones, el *Estado* para los alemanes, el *odio a Alemania* para los franceses del primer medio siglo, han venido a constituir otros tantos mitos o dogmas nacionales, tan indiscutibles y descalificantes entre ellos como fue la ortodoxia y la herejía para los medievales.

Por otra parte, una verdadera y estable libertad sólo puede alcanzarse socialmente sobre la base de la comunión en un espíritu vivo y actuante. Una reconstrucción social mediante corporaciones autónomas bajo un poder subsidiario no es posible más que en el seno de una sociedad animada por impulsos morales y religiosos. Sin ellos no se concebirían ni la cohesión y espíritu públicos necesarios para agruparse sólida y eficazmente, ni la armonía y concierto entre las distintas instituciones, a no ser por un orden consuetudinario vigoroso, que no existe cuando de una reconstrucción se trata.

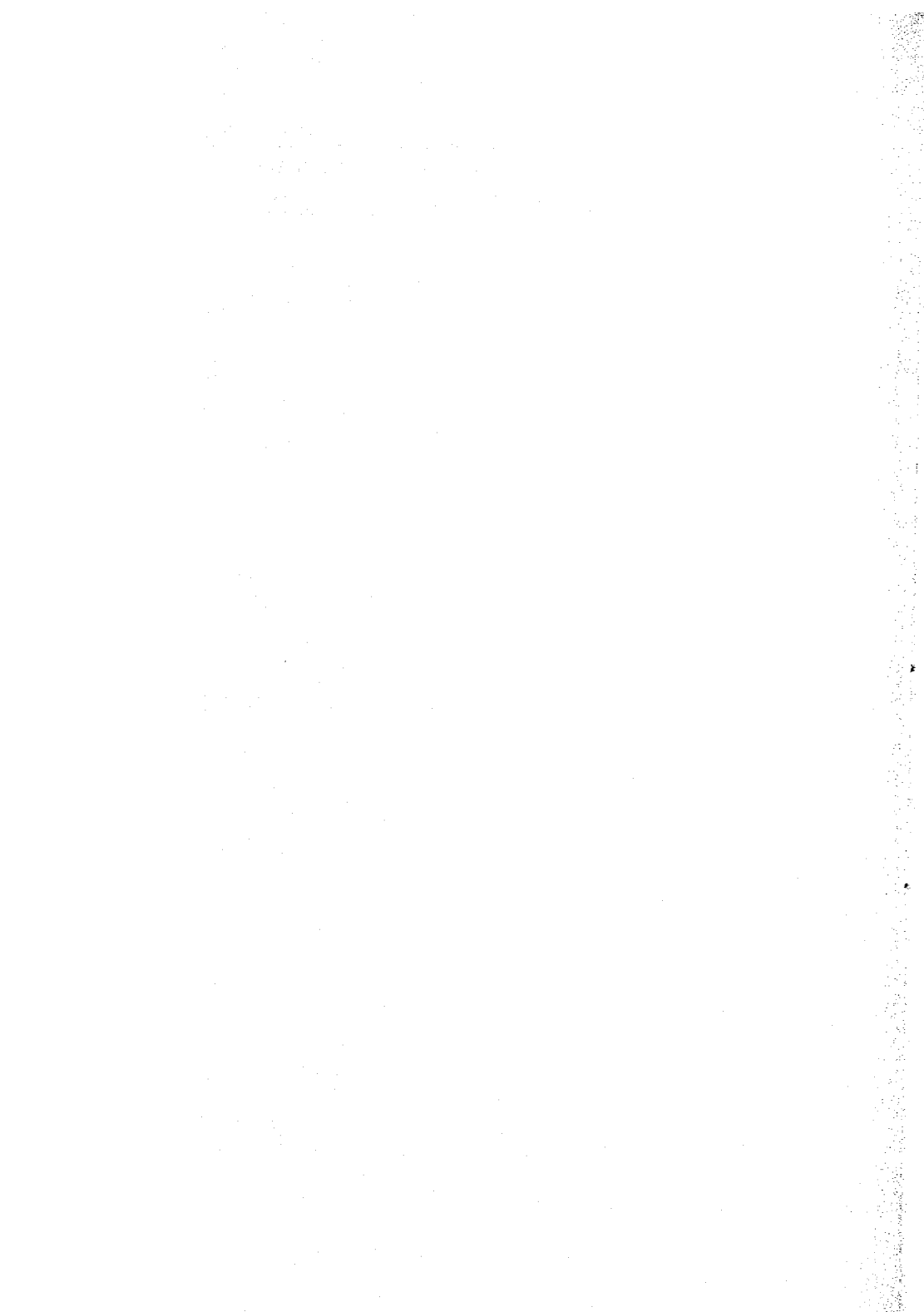
La crisis de impulsos comunitarios de raíz espiritual y religiosa conduce de modo fatal a la tiranía y a la esclavitud. A menor represión interna suple necesariamente una mayor represión exterior. Los métodos de fiscalización y vigilancia externa del Estado contemporáneo fueron desconocidos para cualquier sociedad antigua, incluso las paganas. En la época del Renacimiento se llamaban *utopías* a los proyectos de organización política perfecta en que el Estado poseía la dirección y control de toda la sociedad. Hoy, en cambio, lo que resulta utópico para la mayor parte de los pueblos es la aspiración a aflojar los sistemas de intervención para ceder sectores de actividad a la iniciativa de individuos o de grupos.

Puede hoy apreciarse todo el alcance filosófico y político que tenía aquel extraño grito de los guerrilleros

realistas de 1828 que recoge la historia con estas palabras: «¡Viva la Inquisición, muera la policía!» El amor a la Inquisición, que determinó su anárquica restauración por el pueblo en mil lugares después de su supresión durante el reinado de Fernando VII, representaba la auto-defensa instintiva de una sociedad que pugnaba así por su propia libertad, por las condiciones internas y humanas de su posibilidad.

«La civilización atea —concluía Vázquez Mella— se apoya en la autonomía de la razón y conduce a la servidumbre. La civilización cristiana se apoya en la obediencia y termina en la libertad» (49).

V, EL IDEAL DE COEXISTENCIA (O LIBERTAD RELIGIOSA) Y LA DOCTRINA PONTIFICIA



Frente a la tesis tradicional en el catolicismo que reconoce una última naturaleza comunitaria (religiosa) en la sociedad y establece el deber de religación del hombre en su vida pública, así como la parcial significación religiosa del Estado y del Derecho, se alza hoy —invasora— la tesis de la coexistencia neutra o de la libertad religiosa como norma y estructura deseable para la sociedad humana.

Los orígenes de esta tesis son ya remotos y rondan a la mentalidad cristiana desde los precursores medievales de la Modernidad. Señalábamos ya el nominalismo del siglo xiv (Occam, especialmente) como el momento de ruptura de la fe y la razón cuyos ámbitos complementarios y en perfecta continuidad había trazado en los siglos anteriores la filosofía cristiana, sobre todo el tomismo. La negación de un posible acceso racional al orden sobrenatural y religioso, y de la teología como ciencia, acarrearba dos consecuencias que la Modernidad haría plenamente explícitas: la libertad de la ciencia humana, y la neutralidad del orden político, supuesto que la religión se asienta sólo en la fe y ésta es virtud infusa y puramente individual o personal.

La tesis renace en el tránsito del siglo xvi al xvii con una carga histórica y circunstancial de la que carecía en los teóricos nominalistas del siglo xiv. Ahora se va a presentar aureolada como un ideal esperanzador de paz y reconciliación. En todas sus expresiones responderá al cansancio de las guerras religiosas de finales del xvi, y ello explicará su salto desde la pura teoría al ambiente y a los hechos. Tres son los nombres que se asocian en esta época a ese resurgir de la teoría laicizadora del orden político y de la separación del Estado y de la Iglesia: Bodino, Hobbes, Locke.

Bodino publica sus *Seis libros sobre la República* en 1576, cinco años después de la Noche de San Bartolomé, episodio álgido en las luchas de religión. La monarquía, cada monarquía europea, se veía obligada, por su misma originaria significación religiosa, a tomar partido por católicos o protestantes, y esto suponía vincular su suerte al resultado de la guerra de religión. En un clima donde católicos y reformistas se creían en posesión del único verdadero cristianismo, un poder de significación contraria sería visto automáticamente por cada uno de los bandos como la herejía o el mantenedor de la herejía. La guerra santa contra el mismo sería la consecuencia necesaria, y tal poder habría de verse incapaz de asumir el papel de pacificador, y condenado así a vencer en una ya difícil victoria completa para uno u otro bando o a perecer en la lucha. Los «Seis libros» de Bodino, reivindican para la monarquía el *imperium* de los romanistas, el origen incondicional y absoluto del poder, su carácter sagrado por sí mismo, su significación de *forma sustancial* de la sociedad civil o república. Reivindican también para ella —para la *soberanía una e indivisible*— una posición superior e inasequible para las controversias religiosas, superior también a cualquier origen en un poder religioso concreto o en previos poderes o situaciones históricas. Bodino prescinde así en su obra de todo lazo de la monarquía —de la soberanía del príncipe— con el Imperio medieval y con el Pontificado, y también del origen feudal en el que el poder se constituye a través de una maraña de pactos y juramentos de protección o de fidelidad que lo dejan siempre a la intemperie de fines y límites concretos, de interpretaciones históricas o jurídicas.

Pero una influencia mucho más amplia en la construcción del ideal de la coexistencia, de la teoría pactista de la sociedad y de la des-sacralización del poder habría de tener la obra del inglés John Locke. El autor del *Tratado sobre el Entendimiento humano* es iniciador a la vez del empirismo filosófico y del liberalismo político. Si las «ideas compuestas» (las teorías y creencias eminentemente) se forman en la mente individual por asociación o combinación de «ideas simples» (sensaciones primarias), resultará que tales ideas y creencias no pueden ser impuestas a nadie, ni, menos, constituidas en fundamento de un orden social y político. Por razones más inmediatas que la consideración bodiniana del poder

como *forma* de la sociedad, Locke rechaza la estructura comunitaria y religiosa de la sociedad medieval asentada en la dualidad político-religiosa del Pontificado y el Imperio. El individuo, sujeto de la sensación primaria y forjador, para él, de las ideas complejas, es por naturaleza libre y soberano; la sociedad es meramente contractual, y el poder, voluntario o consentido. La obligación política será, por lo tanto, convencional y condicionada.

Unos años antes del *Primer Ensayo sobre el Gobierno* de Locke, Tomás Hobbes había publicado su *Leviathan*, donde, sobre bases asimismo sensistas, individualistas y contractuales, había llegado a la tesis más opuesta al liberalismo político: la justificación a ultranza del absolutismo de Estado (la construcción del *Leviathan*, inmenso e ilimitado poder a imagen de un gran hombre) como medio necesario para que los individuos, libres por naturaleza, eviten la lucha de todos contra todos y su mutuo exterminio. La teoría desarrollada por Hobbes, mucho más sólida y coherente que la de Locke, había, sin embargo, provocado la hostilidad tanto de los partidarios del Parlamento en Inglaterra, por sus conclusiones absolutistas, como la de los sostenedores del poder real, por sus supuestos racionalistas e impíos. En cambio, Locke, siempre moderado en sus concepciones teóricas ya que no en sus fobias políticas, no imagina al hombre, al modo de Hobbes, regido por su solo egoísmo, en guerra permanente con sus semejantes, rivales en la lucha por la vida. Antes al contrario, lo supone como sujeto de la razón, dotado de un pacífico sentido en el gobierno de su vida, regido siempre por un espíritu racional común a los demás hombres, igualmente libres e inteligentes. La sociedad, sin embargo, no es para él necesaria ni natural ni, menos aún, sagrada en su origen o en sus fines, sino efecto de un pacto o convención que los hombres suscriben no por necesidad de supervivencia, sino para *vivir mejor*, esto es, para gozar de las ventajas que la cooperación y la mutua defensa en sociedad le ofrecen sobre la vida en aislamiento e independencia. De aquí se deriva el origen contractual del orden político, la necesidad para él del *consensus*, y también los límites de ese orden y de ese poder que no sobrepasarán los de dicha finalidad de vivir mejor. La expresión y el concepto tienen ya en Locke un sentido naturalista, esto es, des-sacralizado. El poder así creado no es algo semejante a un gran ser viviente y todopoderoso (el *Leviathan* de Hobbes) surgido

del terror de todos al estado de naturaleza, sino un poder condicionado, revocable, asequible siempre a la voluntad de los por él gobernados y en nada temible para ellos.

Locke se sitúa así en un puesto destacado dentro de la corriente racionalista y liberal que, desde principios de la Modernidad, pretende concebir a la sociedad como un artefacto humano fruto de la razón y de la voluntad de los hombres, y en modo alguno natural, al menos en el sentido tradicional del término que concibe a la naturaleza como obra y expresión de la voluntad divina. Según esta teoría, el hombre, al someterse y obedecer al poder político, no hace sino obedecerse a sí mismo, a su razón y voluntad objetivadas.

La teoría de Locke preludia el final de las guerras de religión en Europa. De la paz de Westfalia resultará una Europa religiosamente neutra, al menos en el sentido eclesiástico o de unidad religiosa: una coexistencia de pueblos, cada uno con la religión de su Príncipe, sustituirá a la unidad estructural de la Cristiandad, y el Imperio de la Cristiandad conocerá así su término histórico. El protestantismo, aliado al principio con el poder absoluto de los reyes en su lucha con la potestad indirecta de la Iglesia, se avendrá después con el régimen de coexistencia neutra o de tolerancia en razón de su principio del libre examen y de la intimidad personal del hecho religioso. El catolicismo, por su parte, mantendrá siempre el principio comunitario de la sociedad y la relación Estado-Iglesia dentro de los Estados, dada la parcial significación religiosa del poder civil y del Derecho. Y en el seno de las naciones católicas se conservará todavía hasta la Revolución, al menos *de jure*, la estructura comunitaria de la sociedad que se había perdido como orden europeo (50).

El tercer acto de la puesta en práctica del ideal laicista o de coexistencia corresponde al movimiento que, iniciado en la Francia del siglo XVIII con el nombre de la Ilustración, culminará en la Revolución francesa a través de la Enciclopedia y del sistema de Rousseau.

El nombre de *Ilustración* procede del ideal implícito en este movimiento de «ilustrar» todos los sectores de la realidad para hacer que el hombre se guíe sólo de su razón, y promover así el progreso. Según la concepción implícita en la Ilustración, el hombre ha vivido hasta aquí prisionero de creencias irracionales y de saberes

oscuros y supersticiosos, basados en la autoridad y en la costumbre; pero ha llegado la época en que la razón se ha hecho cargo de su papel de directora de los destinos de la humanidad. Ella arrinconará a los antiguos ídolos de la ignorancia e iluminará la realidad toda, hasta que ésta aparezca al hombre sin misterio ni facticidad irracional: clara y evidente como un teorema matemático.

A esta obra de iluminación racional va dedicada la gran obra constructiva a que se aplicaron los prohombres de la Ilustración: La *Enciclopedia o Diccionario razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios*. En ella colaboraron las primeras estrellas de aquel firmamento de «las luces»: Dionisio Diderot, Juan d'Alembert, e, incluso, Voltaire y Rousseau. La que fue famosa Enciclopedia es hoy, como tal, una obra arcaica y superada que nadie consulta; pero, a más de constituir el exponente de aquel movimiento, tuvo la importancia simbólica de ser el primer libro de lo que se ha llamado espíritu científico, hijo del racionalismo. Según ese modo de pensar científico, lo que llamamos conocimiento religioso y filosofía metafísica no son más que explicaciones imaginarias que el hombre forja sobre aquellos sectores de la realidad adonde aún no ha llegado el conocimiento científico, puramente racional, sectores que el progreso de la ciencia va reduciendo paulatinamente y que acabará por anular, haciendo ver la esterilidad y falsedad de tales pseudociencias.

La actitud personal de los enciclopedistas, congruente con esta concepción, era meramente crítica: un altivo desdén hacia las perecederas creencias del vulgo ignorante y la pasividad espectadora del «iniciado», que espera tranquilamente el proceso que él conoce y ha de venir necesariamente por sus pasos. El enciclopedista puro no era un revolucionario respecto al medio en que vivía; su actitud hacia las creencias, antiguas teorías y viejas instituciones era simplemente crítica y despectiva. Asemejábase a la que, respecto a las creencias religiosas, adoptaban los antiguos gnósticos, para quienes no eran éstas más que visiones burdas, representaciones populares de una más profunda verdad, que es la concepción racional del Universo.

Sin embargo, en el seno de la Ilustración surgió una voz que, si participante del espíritu general del movimiento, era disidente respecto a su filosofía de la historia y, por ende, respecto a la actitud personal que ante

ella debe adoptar el hombre: ésta fue la voz de Juan Jacobo Rousseau. La academia de Dijón propuso en 1749, para un certamen de trabajos, esta cuestión: «¿Ha contribuido el progreso de las ciencias y las artes (esto es, la civilización) al mejoramiento moral del hombre?». A esta pregunta todos los enciclopedistas e ilustrados hubieran contestado de modo afirmativo: la civilización libera al hombre de las nieblas de la ignorancia y del mito y lo acerca al ideal de la omnisciencia. Pero Rousseau sorprendió a sus contemporáneos respondiendo negativamente. El hombre, según él, nace bueno, y es la sociedad —la sociedad existente, basada en creencias y tradiciones irracionales— la que lo hace malo, desconfiado, simulador, injusto. Para Rousseau el advenimiento de la era racional de la humanidad no se realizará por sus pasos contados. en un lento pero necesario abandono de los ídolos (o viejas creencias), porque la irracionalidad (con sus productos culturales y sociales) no es meramente un estado previo que se transformará en ilustración, sino que es la causa del mal, del único mal posible, origen de la perversión del hombre, que es naturalmente bueno. Las instituciones, las leyes, la sociedad toda nacida a la sombra de los ídolos, no sólo malea al hombre, sino que perpetúa el mal con un ambiente definitivamente viciado. Es preciso, en consecuencia, destruir esa sociedad para, sobre ella, edificar la nueva sociedad racional, en la que el hombre, libre de esas influencias nocivas y sometido sólo a un poder mínimo, recupere el máximo posible de libertad y, con ella, de su espontánea inocencia. Entonces surge en el seno de aquel ambiente el espíritu *revolucionario*, por oposición y en contraste con el plácido espíritu enciclopedista, que simplemente *esperaba* la evolución.

La consecuencia de todo este largo movimiento de secularización y racionalismo, espoleado al fin por esta ideología revolucionaria, fue el hecho histórico que se conoce con el nombre de *Revolución francesa*. En un principio, la Revolución francesa fue sólo un motín popular contra la nobleza y contra un mal gobierno circunstanciales; pero como el ambiente estaba intelectualmente minado en aquellas clases superiores en que debía apoyarse la monarquía, terminó en alzamiento contra la propia monarquía y cuanto el antiguo régimen representaba. Cuando en 1793 rodó la cabeza de Luis XVI segada por la guillotina, caía un régimen político que hundía

sus raíces y su prestigio en los más remotos tiempos de la Edad Media, y comenzaba para los pueblos el régimen de suelo revolucionario. Esta revolución parisina, en la que el pueblo amotinado adoró en la catedral a la diosa Razón, habría de representar en la Historia y en la vida de los hombres una mudanza sólo comparable con la que representó la entrada de los bárbaros en Roma, es decir, la caída del mundo antiguo.

El nuevo sistema político derivado de la Revolución francesa, que se extenderá rápidamente a todos los países, tras sus diversos períodos revolucionarios, recogerá el conjunto de ideas que hemos perseguido desde los albores del racionalismo, a través principalmente de Locke y de Rousseau, y que será conocido por los nombres de *liberal* o *democrático*. Este régimen político supondrá, ante todo, una negativa rotunda a las instituciones políticas y sociales que la vida de los pueblos había formado en una evolución de siglos (gremios, clases, municipios autónomos, etc.), y ello por tres razones: en primer lugar, de acuerdo con Rousseau, porque estas instituciones, encuadrando al hombre y quitándole libertad, lo malean; son la sociedad histórica causa de su perversión. En segundo, de acuerdo con Locke, porque se basan en principios (religiosos y morales) que pertenecen a la interioridad y al artificio de cada mente, y no pueden imponerse socialmente. En tercero, de acuerdo con el espíritu general del racionalismo, porque no son racionales.

Destruídas las instituciones históricas intermedias entre el poder del Estado y los individuos, quedarán tan sólo el individuo y el Estado, el cual habrá de tener una función meramente negativa y jurídica: la salvaguardia de las libertades individuales y la coordinación de derechos. Ello responde también a la concepción roussoniana que ve al hombre naturalmente inocente, y a su obrar, tanto mejores cuanto más cerca estén de una espontaneidad sin influencias. En cuanto el poder de este Estado-gendarme, concibe el sistema liberal que no procede de Dios o de una legalidad superior al hombre, sino de un pacto entre los individuos, de la voluntad de éstos, en definitiva. La concreción de este poder, y el matiz que imprimirá a su actuación en esa mínima función que le concierne, dependerán de la opinión popular recogida individual y matemáticamente en el sufragio universal. Este aspecto responde, como vimos, a la teoría de Locke, que, a fuer de empirista, no admitía más realidad que

los individuos, y de su concepción de las ideas compuestas como complejos de sensaciones que se dan en una mente individual. Por fin, el sistema de instituciones políticas y de órganos jurídicos del Estado deberá establecerse en una *Constitución política* trazada exclusivamente a la luz de la razón. Ello representará, para cada país, el abandono de los viejos ídolos y de las instituciones irracionales y su entrada, por la senda del progreso, en el reino de la razón. Esta visión de la vida humana colectiva como penetrable y organizable totalmente por la razón responde, naturalmente, a la concepción filosófica general del racionalismo.

Con el establecimiento del régimen democrático o liberal se consuma en la vida política de los hombres la revolución secularizadora y racionalista que desde la época del Renacimiento se fraguaba en el campo del pensamiento filosófico.

Extendida la Revolución a toda Europa por las invasiones napoleónicas —y poco después a la América de la emancipación— se consuma así en el interior de los pueblos la ruptura de la estructura comunitaria o religiosa que la Paz de Westfalia había previamente sancionado en el orden internacional. La Iglesia católica, sin embargo, procuró mantener la unidad religiosa como exigencia legal en los pueblos de mayoría católica, imponiéndola como condición para los concordatos, y conservó siempre como ideal o «tesis» la concepción comunitaria de la sociedad, si bien como «hipótesis» tuviera que adaptarse a las condiciones varias de los pueblos, escindidos unos, laicizados en su ambiente social otros.

Corresponde, sin embargo, a nuestro tiempo, como hecho insólito y sin precedentes, el que autores diversos —y aun una amplia corriente— dentro del catolicismo acojan el ideal secularizador de la sociedad y propugnen la teoría de la coexistencia neutra como una doctrina no solamente compatible con la fe católica, sino la más acomodada a su verdadero espíritu. Se trata de lo que hoy conocemos genéricamente por «progresismo católico».

Seguramente, ningún autor más caracterizado en esta dirección que el filósofo francés Jacques Maritain, autor que, como se sabe, tomó partido en la guerra de España contra el bando católico en armas y buscó una mediación que pusiera un final neutralista o laico a la contienda.

Maritain formuló hace años una curiosa teoría sobre la sociedad y el Estado cristianos en sus libros *Humanis-*

mo Integral y Del régimen temporal y de la libertad. Se trata de lo que él llama el ideal del Estado laico cristiano o Nueva Cristiandad, que es como la teorización última de las tendencias que mantenían ya de tiempo atrás los demócratas cristianos o liberales católicos. Hacia 1950, una violenta polémica estalló en Europa sobre las tesis laicizadoras de Maritain. El teólogo Charles De Koninck (De la primacia del bien común) y el profesor español Leopoldo Eulogio Palacios (El mito de la Nueva Cristiandad) abrieron los ojos de la conciencia católica sobre el sentido y las implicaciones del maritenismo político (51).

Según Maritain, la antigua Cristiandad medieval se organizaba como una gran estructura de fe y de voluntades bajo la sumisión a dos poderes —el Pontificado y el Imperio—, espiritual, uno, temporal el otro, independientes entre sí, pero subordinado parcialmente el segundo al primero como en el hombre está el cuerpo al espíritu. Sin embargo —son sus palabras—, «el Sacro Imperio medieval fue liquidado de hecho, primero por los tratados de Westfalia (en que terminaron las guerras de religión), finalmente por Napoleón (que consumó la Revolución francesa). Pero subsiste todavía en la imaginación, como un ideal retrospectivo. Ahora nos toca a nosotros liquidar ese ideal».

La ruptura de la unidad comunitaria de la Cristiandad en Westfalia sustituyéndola por una Europa de Estados en equilibrio de fuerzas, cada uno con la religión de su Príncipe, y la pérdida más tarde del carácter confesional católico de muchos Estados sustituyéndolos por Estados de mera convivencia neutra o liberal, fueron realidades históricas que el católico ha tenido que *admitir* hasta aquí, en su calidad de hechos —hechos tristes— que debe tender a superar con la restauración en los límites posibles —nacionales o universales— de la unidad estructural (temporal y espiritual) de la Cristiandad. Porque todo cristiano católico ha entendido siempre: 1.º) que, como miembro de la Ciudad terrena, tiene un *bien común temporal* que exige y justifica el poder civil de los Príncipes o los Estados. 2.º) que, como criatura llamada a un fin sobrenatural que no puede alcanzar por sus solas fuerzas naturales sino mediante la gracia y los sacramentos posee también un *bien común espiritual* que es Dios, fundador y justificador de un poder religioso que es el de la Iglesia. Y 3.º) que, dado que el hombre, ciudadano temporal y peregrino hacia Dios, es uno y el

mismo, esos dos poderes deben armonizarse entre sí en las proporciones de independencia parcial y de subordinación que la naturaleza de las cosas exige.

Para Maritain, lo consumado en Westfalia a escala europea y en la Revolución a escala de las naciones, son hechos irreversibles; pero, además, hechos *no deplorables* en absoluto para el cristiano. Porque, según él, representan el desplome de una forma arcaica de Cristiandad y la aurora de una nueva y más perfecta Cristiandad: el *Estado laico cristiano*. Esta extraña tesis que desemboca en una, al parecer, *contradictio in terminis*, es fundamentada por el filósofo francés en lo que se conoce por su *teoría personalista*. Arranca esta teoría de la distinción entre *individuo* y *persona*. La individualidad procede de la materia y es como una mengua en el ser; la personalidad procede del alma creada directamente por Dios. Como individuo el hombre es miembro de una sociedad civil —el Estado—, a cuyo bien común se subordina como la parte al todo, y al que está obligado, en casos, a sacrificar la propia vida. Pero como persona no es parte de nada y no se subordina sino a Dios, que no es bien común, sino que establece con el alma una pura relación de persona a persona. Esta tesis se condensa en su famosa fórmula: «El individuo para el Estado; el Estado para la persona; la persona para Dios».

La consecuencia primera de esta doctrina es obvia y muy peregrina: si no hay más bien común que el temporal de los individuos, y el orden sobrenatural con que se relaciona la persona no entraña un bien común, bastará con la sociedad y el poder civil —el Estado laico— para el gobierno o regimiento de los hombres. O, lo que es lo mismo, una sociedad y un estado de cristianos será exactamente igual a una sociedad laica: mera convivencia jurídica de intereses temporales. Junto a ella y como en privado, la Iglesia —retirada al orden íntimo de las conciencias— se justificará sólo por la administración de los Sacramentos. El Estado laico cristiano —realización moderna de la Cristiandad— no será otra cosa que el Estado laico moderno, pero insuflado *desde abajo* (individualmente) por el espíritu cristiano de sus miembros, si éstos son cristianos y en la medida en que lo sean. Pero ninguna exigencia ni estructura política o legal diferenciará a este Estado del Estado neutro, liberal o tecnocrático. Esta sería la hora de las democracias cristianas y de los liberalismos católicos, con su antigua

tesis de la indiferencia de las formas de gobierno y con su sola exigencia de *propagar e influir* desde abajo para ocupar individualmente o en equipo el poder —cualquier poder—. La hora también de las formas más modernas y refinadas de democracia cristiana que estiman como buena y aun apostólica la dedicación personal a la política, a cualquier política, con tal de que no niegue expresamente a Dios (esto es, con la sola excepción, por el momento, de la marxista).

Las consecuencias ulteriores y últimas de esta doctrina son aún más sorprendentes: los esfuerzos de los cristianos de todos los tiempos por constituir una sociedad o una comunidad cristiana y por defenderla de sus enemigos exteriores, incluso con las armas, fueron empresas erróneas y hasta anticristianas. Los confesores y mártires que hicieron posible la victoria de Puente Milvio, la Reconquista española y las Cruzadas, las guerras de religión y las luchas civiles contra la Revolución... páginas sombrías de un pasado que no comprendía del todo al cristianismo. Pero el mismo testimonio público de mártires y confesores, y la misma existencia de la Iglesia como sociedad jerárquica y autónoma, ¿tienen verdadera justificación ante esta teoría? Reiteremos aquí las palabras con que Leopoldo Eulogio Palacios comenta esta tesis: «Yo entiendo que el bien común del Estado funda el orden político, porque el orden de los agentes corresponde al de los fines: si hay un bien común temporal que atender como fin de todos los ciudadanos, debe haber un poder público que sea agente eficaz para llevarnos a él. Y entiendo que el bien común espiritual, que es Dios, funda un poder religioso, que es la Iglesia, para llevar a él a los hombres. Mas cuando escucho que el bien común sólo interesa al individuo y no a la persona; que el bien común es sólo temporal y político, y no espiritual y religioso, infiero que sobra la Iglesia visible y el poder eclesiástico, puesto que Dios no es bien común, y que es innecesario un poder público para llevarnos a un bien religioso exclusivamente personal. Sin bien común espiritual no hay modo de justificar un poder público espiritual. La Iglesia no tiene derechos de sociedad perfecta, debe ser reducida a sociedad invisible, y tragada por el Estado totalitario, único agente del único bien común».

No a otra conclusión llegaron hace cuatro siglos los protestantes a través de la doctrina de la justificación sólo por el camino personal de la fe. Sobra la Iglesia y

sobra el dogma de la comunión de los santos: por encima o junto al Estado técnico moderno no habrá ya más que opiniones y experiencias religiosas de carácter privado, personales.

Autores han venido después para quienes la tesis mariteniana de la Nueva Cristiandad es todavía cauta y moderada en el camino de la laicización. Hemos aludido a uno de ellos al principio de este trabajo, para quien la sociedad del futuro ni siquiera deberá recibir desde abajo —desde sus miembros— una influencia cristiana (eliminada por supuesto de sus leyes y estructuras) porque la conducta de un cristiano y la de un no cristiano vendrán con el progreso social a igualarse bajo el común denominador de la técnica. Pero tales epígonos y sus posturas no merecen un serio comentario.

Vamos a aludir, siquiera sea brevemente, a la doctrina de los Pontífices del último siglo sobre la unidad religiosa o el carácter comunitario-confesional de los Estados, y sobre lo que supone el principio laicista o la admisión *de jure* de la llamada libertad religiosa. Ha sido tal la unanimidad, como vamos a ver, de los Pontífices a este respecto, y tal la contundencia de sus afirmaciones, que resulta difícil discernir el pensamiento de uno y otro desde Pío VII hasta nuestros días.

Sobre la necesidad del vínculo socializador o comunitario de una religión positiva, públicamente profesada, se expresó León XIII con estas palabras:

«Cuando un ser orgánico se corrompe y decae, esto proviene de que cesó el influjo de las causas que le daban forma y consistencia; y no puede dudarse de que para curarlo y revitalizarlo es necesario devolverle las influencias vitales de aquellas mismas causas. Pues bien, la sociedad civil, en su insano intento de emanciparse de Dios, rechazó lo sobrenatural y la Revelación divina, sustrayéndose de ese modo a la eficacia vivificante del cristianismo, esto es, a la más sólida garantía de orden, al más poderoso vínculo de hermandad, a la fuente inagotable de las virtudes individuales y públicas; así, de esta separación entre el Estado y la Religión resultó una gran perturbación de la vida y de las costumbres. Debe, pues, la sociedad así extraviada retornar al seno del Cristianismo si pretende el bienestar, el reposo y la salvación. (...) Si el Cristianismo transformó a los pueblos paganos, y esta

transformación fue una verdadera resurrección de la muerte para la vida de modo tal que la barbarie cesó en la medida en que se extendió el cristianismo, sabrá él, igualmente restaurar el orden de los Estados después de los modernos ataques de la incredulidad. Sin embargo, no está todo dicho: el retorno al Cristianismo no será remedio verdadero y completo si no significa un retorno a la unidad de la Iglesia Santa, Católica y Apostólica». (Encíclica «Annum ingressi», 1902).

La renuncia a este vínculo de las conciencias supone para la sociedad civil la pérdida de su más sólido cimiento, aun en lo temporal. Como dice el mismo Pontífice:

«...Hemos demostrado cuán errónea es la doctrina de los que, bajo el nombre seductor de *libertad religiosa*, proclaman la apostasía legal de la sociedad, desviándola así de su Divino Autor. Es preciso advertiros aquí que tal libertad es una fuente de males incalculables para los gobiernos y para los pueblos. En efecto, dado que la Religión prescribe a los ciudadanos la obediencia al poder legítimo considerándolo como ministro de Dios, y que prohíbe por ello mismo los movimientos sediciosos que pueden perturbar la tranquilidad pública, resulta evidente que el Estado que se declara indiferente en materia religiosa y otorga prueba solemne de no tenerla para nada en cuenta, se priva del elemento moral más poderoso y suprime el verdadero y natural principio en que se apoya la fidelidad y el amor de los pueblos hacia su autoridad. Por otro lado, al violar de este modo sus deberes más sagrados para con Dios, no sólo renuncia el Estado a un medio eficacísimo de asegurar la obediencia y el respeto de los ciudadanos, sino que llega a anularles ese sentimiento religioso del que el pueblo toma fuerzas para soportar los sufrimientos y miserias de la vida, dándoles un ejemplo tanto más pernicioso cuanto más elevada es la esfera de donde procede.» (Carta «Egiunto», al Emperador del Brasil, 1889).

Este vínculo religioso se deriva de la naturaleza misma de la sociedad como obra de Dios, a través de la naturaleza social del hombre. Lo que es querido por Dios mismo y se refiere a seres inteligentes debe rendir a su autor el culto voluntario de reconocimiento y adoración que le corresponde. En palabras también de León XIII:

«No sería posible poner en duda que la reunión de los hombres en sociedad es obra de la voluntad divina, tanto se considere la sociedad humana en sus miembros, como en su forma que es la autoridad, como en su causa o en el número o importancia de las ventajas que ella proporciona al hombre. Fue Dios quien hizo al hombre para vivir en sociedad y unión con sus semejantes, a fin de que las necesidades de su naturaleza, que no podría satisfacer con su esfuerzo aislado, se viesan atendidas en comunidad. Por ello mismo la sociedad civil, como tal, debe reconocer necesariamente a Dios como su principio y autor, y por consiguiente rendir al poder y a la autoridad de El mismo el homenaje de su culto. Está vedado a la justicia y vedado a la razón que el Estado sea ateo o que, en camino hacia el ateísmo, se vea animado de la misma actitud hacia todas las religiones y les conceda indistintamente los mismos derechos.» (Encíclica «Libertas», 1888).

O, de modo aún más preciso, en su Encíclica «Inmortale Dei»:

«...Así como a nadie es lícito desconocer sus propios deberes para con Dios, el primero de los cuales es abrazar en espíritu y en obras la religión, no la que cada uno prefiere, sino la que Dios prescribe y que pruebas ciertas e indudables establecen como única verdadera, así tampoco no pueden las sociedades civiles, sin pecado, obrar como si Dios no existiese (...) o escoger indiferentemente entre diversas religiones. Antes por el contrario, los Estados tienen obligación de adoptar aquellas leyes y prácticas del culto divino con que el propio Dios declaró querer ser honrado.» (Encíclica «Inmortale Dei», 1885)

En el mismo sentido se expresa San Pío X en la Encíclica «Vehementer nos»:

«Que sea preciso separar el Estado de la Iglesia es tesis absolutamente falsa y error pernicioso. En efecto, basándose en el principio de que el Estado no debe reconocer de modo alguno a la religión, esa tesis es, en primer lugar, gravemente injuriosa para Dios mismo, que es el creador y conservador de las sociedades humanas, no menos que de cada hombre; por lo cual debe ser honrado no solamente

a través del culto privado, sino también del culto público.» (Encíclica «Vehementer nos», 1906).

La tesis laicista de la coexistencia neutra que se expresa por la libertad legal de cultos e indiferencia del Estado hacia cualquier confesionalidad mereció ya este juicio de Pío VII, con motivo de la Constitución francesa de 1814. En él se alude a la opinión herética mencionada por San Agustín —como tal herejía—, según la cual «el hereje es un cristiano que busca la verdad *in via*»:

«Al establecerse la libertad de cultos sin distinción se confunde la verdad con el error, y se coloca en el mismo nivel de las sectas heréticas y aun de la perfidia judaica a la Esposa santa e inmaculada de Cristo, la Iglesia, fuera de la cual no puede haber salvación. Además, prometiendo favor y apoyo a las sectas heréticas y a sus ministros, se tolera y favorece no sólo a sus personas, sino también sus errores. Y se afirma asimismo implícitamente la deplorable herejía que San Agustín menciona en estos términos: «Afirmar que todos los herejes están en buen camino hacia la verdad es absurdo tan monstruoso que no puedo creer que haya sido profesado realmente por ninguna secta.» («De Haeresibus», núm. 72.) (Carta Apostólica «Post Tam Diuturnas», 1814).

Pío IX, por su parte, condenó estas dos proposiciones que presentan el ideal secularizador desde distintos ángulos:

«En nuestra época no conviene ya que la Religión Católica sea considerada como la religión única del Estado con exclusión de cualesquiera otros cultos.» (Proposición 78, condenada en el «Syllabus», 1864).

«La más perfecta forma de sociedad civil y el progreso de la sociedad exigen que la sociedad humana se constituya y se gobierne sin tener en cuenta la religión, como si ésta no existiera, o por lo menos sin hacer diferencia alguna entre la religión verdadera y la falsa.» (Proposición núm. 1, condenada en la Encíclica «Quanta cura», 1864).

León XIII, por su parte, distingue entre el principio de libertad de cultos o concepción neutra de la sociedad y del Estado y aquella tolerancia que las circunstancias y la prudencia política exigen a menudo:

«La libertad de culto, considerada en relación

con la sociedad, se funda en el principio de que el Estado, incluso en una nación católica, no está obligado a profesar ni a favorecer ningún culto; sino que debe permanecer indiferente para con todos y darles la misma consideración jurídica. No se trata aquí de aquella tolerancia *de hecho* que, en circunstancias determinadas, puede ser concedida a los cultos disidentes, sino cabalmente de reconocer a éstos derechos iguales a los que sólo pertenecen a la única Religión verdadera que Dios estableció en el mundo y designó con caracteres claros para que todos puedan reconocerla como tal y abrazarla. Así, pues, tal libertad coloca en el mismo nivel la verdad y el error, la fe y la herejía, la Iglesia de Cristo y una institución humana cualquiera; establece una funesta separación entre la sociedad humana y su Autor; acarrea, en fin, las tristes consecuencias del indiferentismo del Estado en materia religiosa o de su ateísmo. Nadie podrá razonablemente negar que la comunidad civil, al igual que el hombre considerado individualmente, tiene deberes hacia Dios, su creador, su legislador supremo y su bienhechor solícito. Romper todo lazo de sujeción y de respeto para con el Ser supremo, recusar el homenaje a su poder soberano, desconocer los beneficios que de ellos se derivan para la sociedad, es actitud condenada no sólo por la fe, sino por la razón y por el sentido común de los mismos paganos antiguos, que ponían como base de su orden civil y de sus empresas políticas y militares el culto a la divinidad, de la cual esperaban la prosperidad y la grandeza.» (Carta «Egiunto» al Emperador del Brasil, 1889).

Para San Pío X, las leyes laicistas de Francia que consagraban la total separación de la Iglesia y del Estado son injuriosas para con el mismo Dios, autor del hombre y de la vida social:

«En virtud de la autoridad suprema que Dios nos confirió, y por los motivos expuestos, condenamos la ley votada en Francia sobre la separación de la Iglesia y el Estado como profundamente injuriosa para con Dios, de quien reniega oficialmente, erigiendo el principio de que la República no reconoce culto alguno.» (Encíclica «Vehementer Nos», 1906).

Para Pío XI, si tal separación es impía en sí misma, lo es mucho más en un país como España, tan íntimamente unido en su génesis y en su mentalidad a la fe en el verdadero Dios:

«Examinando la deplorable ley referente a las congregaciones religiosas, hemos visto con amargura que en ella, desde su comienzo se declara abiertamente que el Estado no tiene religión oficial, reafirmando así aquella separación del Estado y la Iglesia que desdichadamente fue sancionada por la Nueva Constitución Española. No nos detenemos ahora a reiterar aquí cuán grave error es afirmar que la separación es lícita y buena en sí misma, especialmente cuando se trata de una nación que es católica en su casi totalidad. Para quien la penetra a fondo, esa separación no es sino una funesta consecuencia (como hemos reiterado particularmente en la Encíclica «Quas Primas») del laicismo, esto es, de la apostasía de la sociedad moderna que pretende apartarse de Dios y de la Iglesia. Pero, si para cualquier pueblo es impía y absurda la pretensión de excluir a Dios de la vida pública, repugna de modo particular que Dios y la Iglesia sean excluidos de la nación española, en la cual la Iglesia tuvo siempre, y merecidamente, la parte más importante y más activa en las leyes, las escuelas y en todas las instituciones privadas y públicas.» (Encíclica «Dilectissima Nobis», 1933).

Pablo VI, felizmente reinante, saluda con estas palabras a la España católica en su fe comunitaria, y a la unidad religiosa vigente en nuestra patria como la mejor esperanza de su futuro:

«¡Salve España católica! Tu fe en Cristo, Hijo de Dios vivo, es tu mejor gloria. Es el eje de oro de tu cultura y es para ti fuente de virtudes. Esa fe que profesaron tus Concilios y que está esculpida en tus catedrales; la que proclamaron los teólogos de Trento y llevaron a los mundos lejanos tus misioneros. Es testimonio de ella el racimo de naciones que, con tu lengua, han recibido este gran don de Dios... Si la Divina Providencia no Nos ha deparado la oportunidad de visitar vuestra noble tierra, si que hemos captado en las páginas de su historia, a veces atormentada y siempre gloriosa, su

tradicional fisonomía cristiana (...)). Que la fe católica ... viva siempre en España (Ecclesia 24, 1964).

«De este modo principalmente estará garantizada la unidad católica, bien actualmente poseído y que será siempre un don de orden y de calidad superior para el progreso social, civil y espiritual de ese país.» («L'Osservatore Romano», 13-14 julio 1964).

VI. RAIZ HISTORICA Y EMOCIONAL DEL PROGRESISMO CATOLICO

He pensado más de una vez que la actitud progresista católica responde, de un modo reflejo, a un fenómeno histórico de carácter fundamental en la Edad Contemporánea: lo que podríamos llamar la *aceleración de la Historia*. Las fuentes laicizadoras del orden político-social en que este progresismo bebe son, como hemos visto, más antiguas, pero la difusión de su espíritu en el seno del propio catolicismo sólo ha podido darse en determinadas condiciones históricas que coinciden con las de nuestra época. Vamos a aludir a esas condiciones presentes y al modo reflejo de producirse tal mentalidad en el catolicismo.

Diríase que el hombre de hoy vive en una lucha continua, sin tregua, por mantenerse *al día* en medio de un acontecer histórico cada vez más impetuoso que amenaza constantemente con superarle u orillarle. Lucha agotadora, siempre recomenzada, por sostenerse en lo que Sartre ha llamado «esta arista vertiginosa». Individual y colectivamente tenemos la oscura impresión de que el ritmo acelerado del proceso histórico que nos envuelve requiere de nosotros un esfuerzo progresivamente intenso por no dejarnos arrollar en la vorágine de un presente sin memoria. En nuestra época, los hijos son ya, desde antes de la pubertad extranjeros al mundo de sus padres, y en muchos casos sólo un inverosímil y humillante esfuerzo de «comprensión» puede retrasar esa abismática separación espiritual que el ambiente mismo determina.

Nuestra constante obsesión de mantenernos al día es equivalente a lo que en el orden colectivo representan los esfuerzos del Concilio por adaptar la Iglesia al mundo moderno, o los del Estado multiplicando sus planes de desarrollo, de modernización, de actualización, en ajustes diarios. Nadie construye hoy nada con pretensión

de duración ni menos de perennidad. Las leyes, como las carreteras, se hacen con la conciencia de que en el momento mismo de su puesta en uso requerirán ya readaptaciones y ensanchamientos. Como en el mito de Sísifo, el hombre contemporáneo sabe que nunca logrará asentar el peñasco de su constante esfuerzo, y que éste rodará obstinadamente por una ladera cada vez más alta y empinada.

Fue Daniel Halévy, en su notable ensayo sobre la aceleración de la Historia, quien nos hizo reflexionar sobre este hecho, por lo demás evidente. El filósofo belga Marcel de Corte dedica al mismo el capítulo más importante de su reciente libro *L'Homme contre lui-même*, y trata en él de precisar sus causas, tanto en lo que el hecho tiene de cósmico e inevitable, como en lo que tiene de humano y libre (52).

La descripción del fenómeno se hace evidente en los ejemplos de Marcel de Corte: los sucesos, los incentivos o sollicitaciones del exterior en un solo año de nuestra vida llenarían ampliamente la vida de nuestros antepasados; y esto que reconocemos en nuestros días progresiva y vertiginosamente, lo descubrimos también en la Historia general y en el proceso del saber humano. Si los Capetos tardaron ocho siglos en formar lo que llamamos Francia, en el siglo pasado un Bismarck o un Cavour realizaron esa misma obra en diez años con Alemania e Italia; y hoy, en no más tiempo que el empleado para redactar una ley, se pretende crear el Congo como nación, pasando su población del neolítico y de la antropofagia al sufragio universal en un régimen democrático y constitucional. Del mismo modo, si la física de los cuatro elementos estuvo vigente dos milenios, la de Newton lo estuvo dos siglos, y la de Einstein parece que cumplirá su ciclo en dos décadas.

Paralelamente con esta aceleración de la Historia, que —vertiginosa ya en nuestra época— deja atrás los más vigilantes esfuerzos de adaptación individuales y colectivos, encontramos una clara evolución en el concepto de la Historia misma desde las generaciones precedentes a la nuestra. La actitud que de esta nueva versión de la Historia se deriva para los humanos puede constituir una primera instancia explicativa del fenómeno de aceleración en el proceso histórico.

La historia para el hombre era —en su sentido objetivo— el conjunto de los hechos pasados, interesantes por

su notoriedad como preparadores del presente; en su sentido subjetivo era un difícil y un tanto conjetural saber —al que se negaba el mismo carácter de ciencia— que pretendía esclarecer o hacer inteligible en conexiones causales esa sucesión objetiva de hechos pretéritos. La historia para el hombre de hoy es algo completamente distinto en su significación y en su dignidad. La historia se escribe hoy con mayúscula y representa para la mentalidad actual una instancia inapelable. Se la imagina como un río sagrado, irreversible, que en su fluir constante crea o preforma toda realidad humana y la explica en sus raíces dinámicas o genéticas. Cada hombre y cada pueblo no pueden frente a este flujo creador más que aceptarlo y mantenerse en el sentido de su marcha, procurando no verse arrollados por él, como el que sobrenada en una corriente impetuosa superior a sus fuerzas. Aceptada esta divinización de la Historia, toda idea de resistencia frente a su impetu se convierte en utópica, irrisoria. Resulta así curioso observar que el dictado esencialmente descalificador para cualquier posición no se cifra hoy en su maldad o falsedad, ni aun en su inconveniencia, sino en su carácter *reaccionario*. Reaccionario es el que, inconsciente de la absolutividad y del carácter incontenible de la evolución histórica, trata de oponerse a ella, de actuar por sí contra esa corriente impetuosa en un esfuerzo tan estéril como absurdo. Esfuerzo, además, esencialmente nocivo o perverso, porque la Historia, en su imagen *mayuscular* e hipostasiada, es un fluir valioso por sí mismo que discurre por vías de progreso hacia términos de superación y plenitud.

Esta noción, hoy generalizada, es lo que Marcel de Corte llama el «mito de la Historia», profundamente relacionado con el hecho descrito de la aceleración en el devenir histórico. El *mito* es, en todas las épocas y civilizaciones, la versión imaginativa y concreta de una idea o sistema de ideas, y constituye el vehículo por el que tales ideas obran en la mente del hombre medio —no intelectual—, y el cauce por el que influyen en el proceso histórico. En el hombre primitivo, mito y sistema explicativo de la realidad coinciden, porque su pensamiento es todavía imaginativo o prelógico. De aquí que pueda decirse que el pensamiento científico racional procede del mito, refiriéndose a los orígenes de la cultura humana, tanto como que el mito procede del pensar racional,

aludiendo al posterior mecanismo de evolución en la cultura histórica.

El mito de la Historia es prolongación en nuestra época de lo que fue hasta principios de siglo el mito del *Progreso*, y uno y otro son consecuencia —mitificación o popularización— de la concepción racionalista del Universo, sistema de ideas que, sin el intermedio del mito, no podría actuar sobre el hombre medio ni sobre el ambiente y el proceso histórico concreto. A su vez, el mito de la Historia en su papel de intermediario mental-dinámico es causa principal del fenómeno de aceleración de la historia. Condición de todo mito para su difusión y afianzamiento es que responda a exigencias psicológicas humanas en general, o de una época en particular. Según Marcel de Corte, el mito de la Historia responde hoy —en la época de la sociedad de masas y del estatismo— a las tendencias y pasiones humanas más extendidas. El débil, el indolente y el cobarde justifican en el mito su inacción o su falta de resistencia frente a la injusticia apelando a las exigencias de un devenir incontenible; el fuerte o el ambicioso, por su parte, justifican su pasión de mando, y su mismo mandato, como producto de la necesidad histórica. El gobernante actual, el dictador o el «hombre fuerte» de cualquier situación, no se sienten ya en la necesidad de buscar justificaciones legales o morales a su mandato, sino que lo afirman como puro poder en tanto que es producto de la Historia en su proceso creador.

¿Cómo ha podido operarse en nuestra Edad esta transposición en el concepto de la Historia por cuya virtud el hombre mismo y su espíritu parecen haberse reasumido dentro de un proceso considerado antaño como su obra o como el escenario de su lucha vital? El impulso histórico de todos los tiempos y la inspiración literaria fueron siempre el enfrentamiento —victorioso o trágico— del hombre o del grupo con la suerte, las fuerzas o los acontecimientos adversos. Los héroes de la tragedia antigua o de la moderna nos aparecen siempre como «reaccionarios» frente a su destino histórico. El mismo pueblo griego antiguo, para el que un destino superior e ineludible pesaba sobre los hombres, hacía consistir la vida de éstos en una afirmación de su libertad contra la ciega fatalidad que le rodea. Para los griegos, la Necesidad (*ananke*) o el *Fatum* (la ley de la diosa Adrastea), un destino superior sin mezcla de providencia alguna, rige los acontecimien-

tos generales que envuelven la vida del hombre. Frente a él, la acción humana no puede sino estrellarse. Esquilo, por ejemplo, hace decir a Agamenón: «Todo se cumple según el Destino, todo según el designio de los Hados». Una férrea ley natural, que hunde sus raíces en el decreto implacable de los dioses, dispone el acontecer del universo.

Pero junto a este determinismo fatalista, el griego, inverosímilmente, afirmaba la libertad; y de esta desesperada «gigantomaquia» por encontrar un sitio a la libertad nació nuestra herencia cultural. Dos fueron los caminos de esta difícil lucha por conciliar libertad y necesidad bajo la bóveda de un mismo firmamento. Uno está representado por la *tragedia*. La tragedia griega canta el horror y la rebeldía del hombre frente a las fuerzas desatadas de la Naturaleza, que no puede dominar. El héroe trágico se rebela, impotente, contra la fatalidad que le aprisiona; pero en esta estéril rebelión afirma su íntima acción y la libertad que habita en su seno. «La vida —en frase de Píndaro— es una sombra efímera que se heroíza viviéndola».

El otro camino de la libertad consistió para los griegos en una distinta forma de heroísmo, ésta de carácter íntimo y personal, cuyo instrumento es el saber o la *filosofía*. Se trata del esfuerzo del *sabio* que conoce la ley inalterable del universo y se refugia en sí mismo para alcanzar la autarquía interior y la indiferencia ante el acaecer exterior. El sabio gobierna su propio ánimo con el mismo dominio con el que los dioses rigen el acontecer exterior del universo. Esta actitud —que culminará en estoicismo— conoce antecedentes remotos en el pensamiento griego: «Lo sabio —decía Heráclito— estriba en conocer la mente que en todo gobierna a todo». Para Anaxágoras, «la vida del sabio es la meditación, y la libertad que de ella emana».

El hombre antiguo, el cristiano muy especialmente, y todo hombre hasta nuestra edad, concebía la propia vida como un afirmarse a sí mismo, en fidelidad a las comunidades que formaba o a las que se sentía vinculado, y un resistir a las presiones y acontecimientos del exterior que le fueran adversos. La idea de un deber de sometimiento a la evolución inexorable y de una Historia con leyes e imperativos absolutos le era por completo extraña. Adoptaba la misma actitud del enfermo que lucha espontánea y naturalmente por supervivir, por muy

convencido que esté de que el término de la vida es la muerte, de que sus esperanzas sean pocas, o de que la vida se haya renovado a través de él en las nuevas generaciones. Como observa sagazmente Marcel de Corte, los antiguos distinguían dos tiempos en los que el hombre, de diversa manera, se sentía inmerso. Uno es el tiempo impersonal, de la propia vida o de las comunidades en que vivía: tiempo continuo y —diríamos— del que cada uno se siente responsable como de algo interior y propio. Otro exterior y discontinuo —esencialmente ajeno por universal y trascendente— que incide sobre el tiempo interior como el huracán sobre el árbol que resiste arraigado en tierra. Es el tiempo de los grandes acontecimientos humanos o extrahumanos —cataclismos, invasiones, cambios climatológicos, descubrimientos revolucionarios, etc.—, sucesos inconexos, entre los que ninguna relación puede encontrarse generalmente, y frente a los que hombres y grupos históricos procuran enfrentarse por vía de adaptación o de resistencia. Pero siempre sobre la base de la propia supervivencia, esto es, del triunfo del tiempo interior y de su continuidad. Ese tiempo exterior universal —que coincide con el *Fatum* o *Diqué* de los griegos— es esencialmente trascendente a la vida de los humanos —individuos o grupos—, y su sentido, que encierra la escatología de la Historia, pertenece sólo a Dios.

Llegamos aquí al factor determinante —y con él a la esencia— del mito de la Historia que actúa hoy, consciente o inconscientemente, en todas las mentalidades: la consideración y la actitud vital del hombre ha saltado desde su tiempo interior y local al tiempo absoluto o histórico, pretendiendo sustituir a Dios por la razón humana en la interpretación de ese devenir superior que es la Historia Universal. El hombre se desinteresa entonces por la suerte concreta de las pequeñas comunidades históricas y aun por la afirmación de su propia significación personal —cuya pervivencia *contra-corriente* le parece imposible o desdeñable— para situarse en el plano del conecer universal cuyas leyes cree conocer y a cuyo ritmo procura adaptarse y aun adelantarse de continuo, así como al sentido histórico y las formas de vida y convivencia que engendre su evolución. Ser *avanzado* en ideas y actitudes es el dictado más deseable para el hombre contemporáneo.

Aquí radica precisamente la virtualidad del mito de la Historia sobre el hecho efectivo de la aceleración del

proceso histórico, y ello en términos visiblemente vertiginosos en nuestro tiempo: el devenir histórico —de suyo acumulativo e irreversible— chocaba en épocas pretéritas con la resistencia de hombres y grupos, que se enfrentaban —con fortuna a veces, sin ella en otras— con su dinamismo transformador. El ritmo del acontecer histórico era entonces una resultante del entrecruzamiento dinámico de los grandes hechos del tiempo exterior con la resistencia conservadora y «reaccionaria» de los hombres y los grupos concretos, esto es, con su tiempo interior y trama vital. Desaparecida la noción y la realidad de esta resistencia por la acción del mito de la Historia sobre las mentes, la Historia cobra entonces un ritmo de transformación vertiginosa en el que todo cambio se aplaude universalmente por ser cambio, y el apresuramiento o anticipación de las estructuras se convierte en la ocupación habitual de la hoy llamada «sociedad de masas», esto es, de una sociedad homogénea, carente de grupos históricos y aun de personalidades diferenciadas.

He dicho que el mito es en una sociedad evolucionada el intermediario entre la teoría y los hechos concretos, por cuya mediación las concepciones del Universo actúan sobre las mentes y, con ellas, sobre el devenir histórico. El mito de la Historia o de la evolución histórica ha originado en las mentalidades de nuestra época una actitud que la caracterología designa como *resignación previa* ante esa evolución, y ella es causa de que el hombre moderno haya perdido el mundo concreto de sentido y de límites, a cuya guarda y enriquecimiento consagraba su vida el hombre de antaño.

El hecho es de observación inmediata, diaria. Yo conozco de cerca una pequeña comarca profundamente diferenciada en su carácter y en su historia por hallarse enclavada entre altas montañas que la separan de países muy diferentes. Esta comarca, celosísima en otro tiempo de sus costumbres y privilegios, registra en sus anales la resistencia contra romanos, contra cimbrios y godos, contra árabes... En tiempos todavía cercanos, contra los franceses de ambas francesadas, la revolucionaria y la napoleónica... De estas luchas, aquellos hombres salieron unas veces milagrosamente vencedores; otras, vencidos; otras, en fin, sufriendo una lenta penetración histórica, como el proceso de romanización. Pero en todo caso, esa comarca pudo conservar hasta nuestros días una personalidad colectiva bien notoria en costumbres, institucio-

nes, carácter y ambiente, frutos de una continuidad dotada de sentido, esto es, de una afirmación y una resistencia histórica. Hoy se enfrenta esa misma comunidad —como tantas otras— con un nuevo peligro de índole muy diferente a las invasiones, epidemias o hambres de la antigüedad: su rápida despoblación como consecuencia de un cambio de condiciones económicas desfavorable para la vida en el campo y particularmente en las zonas montañosas. Este peligro es, comunitariamente, más grave que todas las pestes e invasiones del pasado, porque supone una rápida y total emigración de la población raíz, es decir, la desaparición misma de la comunidad histórica. Frente a ese peligro, la conciencia de su gravedad y el anhelo de reacción es tan acusado como en ocasiones pretéritas. Sin embargo, si se habla allí con cualquiera de los más interesados en la supervivencia de la comarca, se recibe siempre una respuesta desconcertante, que hubiera resultado inverosímil en labios de sus antepasados. «El hecho es inevitable —se nos dirá—: el mundo marcha por otros cauces, y frente a eso no se puede luchar. Estos pueblos acabarán fatalmente en campamentos para las brigadas que de tiempo en tiempo vengan desde los grandes centros fabriles para las cortas periódicas de arbolado». Un antepasado de este hombre jamás se hubiera puesto en el punto de vista de los cimbrios o de los árabes, ni se hubiera creído en el secreto fatal de la Historia. Antes al contrario, su mente no habría tenido otro cauce que la afirmación de su propia supervivencia y la confianza en la ayuda divina, de modo semejante a como el enfermo se agarra siempre a la posibilidad, por remota que sea, de curación, y no acepta de antemano —salvo casos desesperados— la fatalidad del morir ni el curso estadísticamente previsible de su padecimiento.

Naturalmente, cuando el mito del incontenible devenir de la Historia se ha instalado en los corazones humanos, toda causa de resistencia está de antemano perdida: la idea misma de resistir pierde su sentido. La mejor arma de cualquier ejército consiste —como bien se sabe— en introducir en las filas enemigas la convicción de la inanidad de su esfuerzo, al igual que el secreto de las más inverosímiles victorias estriba en poseer la seguridad del triunfo. La mística del marxismo —y el secreto de su poder decisivo— radica precisamente en la convicción de que la dialéctica de la Historia obra a su favor; de

que su acción puede apresurarla, pero que, en el peor de los casos, el triunfo vendrá por sí mismo; de que cualquier acción contrarrevolucionaria es esencialmente *reaccionaria* (es decir, inútil y absurda). Cuando el mito de la Historia es ya de común aceptación, el ritmo del devenir histórico se acelera en los mismos términos de un río cuyas aguas, contenidas o graduadas hasta determinado momento por una presa, irrumpen violentamente al romperse el dique que las contenía.

Pero si el mito es intermediario entre la teoría y el acaecer histórico a través de la imaginación de los hombres, ¿cuál fue la teoría inspiradora del mito de la Historia, de su devenir incontenible? A mi juicio, y sin lugar a duda, se trata del *racionalismo*, que es el acontecimiento intelectual que caracterizó a la Modernidad y constituyó a la vez una teoría filosófica, una concepción del Universo, y, en ciertos aspectos, una religión para el hombre moderno.

El racionalismo debuta con la modernidad en el sistema cartesiano, y se extiende, bajo modalidades y sistemas diversos, a lo largo de toda nuestra Edad. Aunque su esencia y su designio profundo no siempre sean conscientes para sus autores, el racionalismo constituyó un esfuerzo gigantesco por sustituir la visión teocentrista del Universo por otra en que el Hombre y su Razón se constituirían en el centro y clave del mismo. El mundo deja de ser un conjunto de seres contingentes que reclaman la existencia de un Ser Necesario para trasladar esa condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. No es que el racionalismo adjudicase la necesidad a cada una de las cosas reales existentes, ya que esto pugna con la experiencia, pero sí al mundo universo considerado como unidad. Nosotros vemos unas cosas como necesarias y otras como contingentes. Un teorema matemático, si lo he comprendido, me parece como algo necesario porque se refiere a relaciones entre esencias. En cambio, las cosas existentes en la naturaleza o acaecidas en el tiempo me aparecen como contingentes. Según la concepción racionalista, la contingencia no es algo real, sino un defecto de nuestro modo de ver las cosas, de nuestra capacidad de conocer. En un conocimiento adecuado, perfecto, de las cosas de la naturaleza, éstas se verían tan necesarias como cualquier proposición matemática. Porque el Universo es en sí necesario, tiene una estructura racional, y su clave se halla escrita en signos

matemáticos. Laplace acertó a expresar la tesis general del racionalismo en una forma muy gráfica: «Si una inteligencia humana potenciada —dice— llegase a conocer el estado y funcionamiento de todos los átomos que componen el Universo, éste le aparecería con la claridad de un teorema matemático; el futuro sería para ella predecible y el pasado deductible». Es decir, para el racionalismo, la realidad no se halla asentada sobre unos datos creados contingentes, que podrían ser otros diferentes; ni en su desenvolvimiento hay tampoco contingencia —indeterminación o azar—, sino que la existencia es un desarrollo necesario, algo de naturaleza racional, que, conocido en sí mismo, se identifica con su propia esencia. La realidad no es una cosa contingente que recibió la existencia y necesita de un Ser Absoluto como causa, sino que, en su ser total, es un ser necesario, algo que descansa en sí mismo y se explica por sí.

Esta concepción intenta así sustituir la anterior visión teocentrista del Universo —a Dios mismo como causa y explicación de cuanto es— por la Razón, que concibe como la estructura íntima de la realidad toda y el instrumento adecuado para penetrarla absolutamente, sin residuo. El mundo queda así desprovisto para el racionalista de todo *misterio* y de toda instancia sobrenatural inasequible para la razón: sólo existirán *problemas* susceptibles de ser afrontados racionalmente.

El racionalismo, como concepción del Universo, inspiró en su primera época el mito del *Progreso indefinido*. Como mito, el progresismo constituía a modo de bandera e ideal último para hombres y grupos que no poseían intelectualmente la idea racionalista en su esencia e implicaciones, pero que compartían la actividad vital de tal ideología. Según este mito ambiental, la humanidad debe avanzar siempre en un progreso a cuyo término se hallará el conocimiento omnicomprendivo o total de la realidad, es decir, esa visión de las cosas que nos pintaba Laplace, en la que todo aparece con la evidencia de lo necesario. No es que el progresismo crea en la posibilidad práctica de que los hombres lleguen alguna vez a ese estado, pero cree en la posibilidad teórica, porque la realidad tiene en sí una estructura racional, necesaria, y la marcha del saber humano debe ser un constante aproximarse a ese ideal cognoscitivo.

Las ciencias *oscuras* —la teología y la metafísica— que no se asientan en inmediatas intuiciones racionales

no son más que construcciones arbitrarias que la imaginación humana levanta sobre sectores de la realidad a los que aún no ha llegado la luz de la ciencia, pero cuya vigencia irá siendo paulatinamente restringida por el progreso del saber científico. Como todo mito, el del Progreso entraña algo de fe para quien lo afirma, al igual que el propio racionalismo conserva en su profesión por los hombres algo de paradójicamente religioso que provoca adhesiones tan dogmáticas como las de una fe profunda. Nadie, en efecto, ha alcanzado la omniscencia —término de Progreso—, ni el desarrollo científico ha alcanzado nunca los límites de las supremas y resolutivas causas: su aceptación implica un acto de fe no menor que el de quien espera la resurrección de la carne.

En los tiempos de su vigencia, el mito del Progreso inspiró en las mentalidades —más o menos confusamente— la idea de un futuro luminoso dirigido por la Razón, y llamado a enterrar a un ayer sombrío que fue obra de la creencia ciega, de poderes irracionales. Sin embargo, el mito del Progreso tenía algo de pasivo y confiado, al modo de la Ilustración, aquel primer racionalismo prerrevolucionario que se limitaba a *esperar* el advenimiento de la época de las Luces por la misma paulatina superación en las mentes de «la superstición y la rutina». El progresista profesa el mito de la Razón y espera en ella —se cree quizá en el secreto del devenir histórico—, pero no adopta todavía una postura activa hacia el futuro ni se siente llamado a intervenir en su curso. Es amigo de las innovaciones y no muestra ningún apego hacia la estabilidad ni hacia las formas y valores pretéritos, pero no es todavía un revolucionario.

El segundo gran mito que el racionalismo moderno engendró y difundió en las mentes fue el mito de la *Revolución*. Este reconoce su origen remoto en la idea roussoniana de que la sociedad histórica, creada y mantenida por las viejas creencias y supersticiones, constituye un obstáculo para el progreso de la Razón y de la Humanidad. Que éstas se ven ahogadas en un mundo donde la bondad natural del hombre naufraga en la superstición y la hipocresía que un ambiente irracional le impone.

El origen próximo del mito revolucionario y de su difusión en la mentalidad contemporánea hay que buscarlo en la idea marxista de un posible *apresuramiento* de la dialéctica de la Historia mediante la acción revo-

lucionaria de una clase o de un partido. Esta difícil armonización entre el determinismo de un proceso económico cuyo sentido y leyes se conocen, y la libre acción de un grupo, otorga al espíritu revolucionario actual su fuerza y la seguridad en su destino: su empuje, al ejercerse a favor de la corriente misma de la Historia, otorga la garantía de un éxito final y la potenciación inmensa que emana de la dialéctica de los hechos.

El mito de la Revolución supone en todo caso una exigencia de ruptura con el pasado que se imagina como un conjunto de órdenes superados, y también con el presente, en el que ve una estructura estancada que dificulta el alumbramiento final de una nueva y luminosa realidad. Supone también, en su aspecto positivo, la idea de que la razón y la técnica pueden edificar, sobre las ruinas de ese mundo periclitado, la futura *Ciudad del Hombre*, el paraíso sobre la Tierra, definitivamente adaptado a las necesidades humanas. El término Revolución se presenta hoy, de este modo, como el más sugestivo para el hombre medio contemporáneo: significa en su fondo no ya la razón (o el hombre) transformándose por el *Progreso* en Dios o en la clave del Universo, sino el hombre mismo actuando como Dios en la construcción técnica de un mundo nuevo a medida humana.

Todos los Partidos Nuevos triunfantes en las naciones actuales, especialmente en aquellas que irrumpen en el panorama político por nueva creación, se titulan *revolucionarios* y acusan de *contrarrevolucionario* al partido dominante hasta el momento, el cual, en su cercano día, se tituló también revolucionario. En la perpetua ebullición política de los países hispanoamericanos, hace no más de cuarenta años, los gobiernos eran siempre *Liberales* o *progresistas*, y llamaban revolucionarios, con sentido peyorativo, a los insurgentes. Hoy no existe gobierno que no reclame para sí el nombre de revolucionario o de super-revolucionario como el título más honorable.

Pero uno y otro mito —el ya caduco del Progreso y el actual de la Revolución— poseen una base común y más amplia: el mito de la Historia, que otorga a ésta el carácter de un flujo incontenible y sagrado que, encaminándose siempre hacia metas de mayor racionalidad, es aplaudido por el progresista y apresurado por la acción del revolucionario.

Resulta curioso observar cómo hoy, cuando el mito de la Revolución ha anulado por completo al mito del

Progreso en la mente de los hombres, y cuando la realidad de la aceleración de la Historia va superando al propio mito de la Historia, reaparece la palabra y la idea progresista precisamente en el seno de la Iglesia Católica, por inverosímil que ello parezca.

Hoy, en efecto, se enfrenta dentro de la Iglesia y a su actitud tradicional un llamado «*progresismo católico*», que reconoce sus orígenes en los ya antiguos movimientos de la democracia cristiana y del liberalismo católico. Precisamente cuando la Iglesia Católica abriga muy sentidas ilusiones ecumenistas y espera el acercamiento a Roma de las Iglesias separadas, la oposición en su seno de la actitud católica tradicional y de la progresista se hace tan radical y adquiere formas tan agrias que hubiera dado lugar a un peligroso cisma a no ser por el hecho de que tal oposición no se refiere al orden puramente dogmático, aunque pueda rozar el dogma de la Comunión de los Santos y la concepción comunitaria de la Iglesia.

La perplejidad inicial surge espontánea: si el mito del Progreso y la actitud progresista nacieron de la concepción racionalista de Universo, concepción esencialmente anti-teocéntrica, de inspiración profundamente anti-religiosa, ¿cómo puede adaptarse y resurgir en un llamado *progresismo católico*, aparente *contradictio in terminis*? La Iglesia Católica, en efecto, ha resultado hasta aquí inmune al mito de la Historia, y a sus dos formas, progresista y revolucionaria, por razones distintas a las que en otro tiempo enfrentaban a las comunidades históricas y políticas con tal mentalidad. Si éstas se oponían a la subsunción de su propio tiempo histórico en un tiempo universal por razones naturales emanadas de su sentido de conservación, la Iglesia había de oponerse, aún más radicalmente, por razones sobrenaturales. La posesión de una verdad teológica absoluta y la concepción de un fin y una norma moral esenciales para el hombre no parecen conciliables con la noción del flujo permanente de la Historia y del imperativo de esencial evolución del ser humano, de sus formas de vivir y de relacionarse. Por esto mismo, la Iglesia romana ha sido durante los tres últimos siglos un reducto del tiempo vivido, de su ritmo humano, pausado, frente a la inaudita aceleración del tiempo exterior, vencedor de las mentes y de las corporaciones humanas a través del mito de la Historia. Su estructura profundamente diferenciada y autonomista, su espíritu

sanamente conservador, su coherencia y continuidad, su espontánea aversión al cambio repentino, su sentido de estabilidad supra-histórica, hicieron de ella un refugio de paz y un faro de orientación y serenidad. Un europeo del siglo xvi que renaciera en nuestros días, sólo en la Iglesia podría reconocer su mundo, los valores y las formas que respetó, el sentido de la existencia: todo lo demás del horizonte humano le resultaría tan ajeno y desconocido como la superficie del planeta Marte.

Llegó, sin embargo, un momento en que la aceleración de la Historia en el mundo extra-eclesiástico produjo un claro desfase entre la Iglesia y el llamado «mundo moderno», con un cada vez más acentuado contraste de espíritu, lenguaje y estructuras. Surge entonces en muchos cristianos y eclesiásticos una impresión de malestar ante un mundo exterior vertiginoso que parece escapar de su esfera de comprensión y de influencia; un mundo con el que ya ni siquiera se dialoga. Surge así mismo el cansancio de una permanente actitud de oposición y de lucha, junto al anhelo de un «arreglo de cuentas» con el mundo circundante que permita a la Iglesia situarse en él como un poder más en posición normal, respetada, y aún influyente. En efecto: para un mundo que sólo valora la eficacia en la acción, que sólo conoce problemas económicos —y sociales en cuanto económicos—, que sólo aspira a producir más en un ambiente progresivamente tecnificado, ¿qué sentido puede tener la vida contemplativa o el sacrificio expiatorio? Para una mentalidad racionalista y organizativa, ¿qué valor puede otorgarse al misterio y a la gracia? En una «sociedad de masas» en que sólo existen individuos-número frente a Estado tecnocrático, ¿qué lugar conceder a los ritos, la comunión de las almas, la unción del sacerdote? En una moral de situación o de eficacia, ¿cómo mantener la rigidez preceptiva de una moral de principios o de religación?

La tentación es entonces demasiado fuerte, y a ella responde por entero el llamado progresismo católico. Todo el problema se reduce para él a un desfase entre la Iglesia Católica que no ha evolucionado al ritmo de los tiempos y ha dejado de responder a las exigencias de la Historia. Bastará entonces con un arreglo de pesas y medidas con el mundo moderno para que una Iglesia debidamente progresada vuelva a dialogar con ese mundo y ocupe en él un puesto de poder —no ya rector— pero sí

respetado y nunca más en situación de lucha y condena-
ción de ese mundo. La labor consistirá en *minimizar* la
fe y la moral, reduciéndola a lo que haya de estimarse
esencial, en limar cuantas aristas rocen a la mentalidad
y formas de vida modernas para demostrar al mundo de
hoy que ser católico viene a ser casi lo mismo que no
serlo, y que tal profesión en nada choca con las exigen-
cias de la vida actual. Consistirá asimismo en limitar la
vida religiosa al interior de las conciencias, abandonando
toda pretensión comunitaria de que la fe informe jurí-
dica o políticamente la vida de los pueblos.

La idea, como he dicho, es antigua y ronda la mente
humana desde la crisis nominalista del siglo xiv que cerró
la armonía medieval entre la fe y la razón y fue anuncio
de la Modernidad. Haciendo del hecho religioso algo pu-
ramente subjetivo y declarando inaccesible para la razón
el orden sobrenatural, se otorga autonomía al pensamien-
to y se seculariza el orden político. El protestantismo
sacó las consecuencias de la doctrina con su teoría de la
justificación por la fe (virtud infusa) y del libre examen,
afirmando que ninguna autoridad humana puede mediar
entre el alma y Dios, y que la Iglesia está de sobra. La
obra de Maritain traslada, después de cuatro siglos, esta
mentalidad al campo católico mediante su teoría *perso-
nalista*, consumando así cuanto, más o menos tímida-
mente, propugnaron las democracias cristianas. Esto, y un
lenguaje aséptico en el que los términos *derecho*, *paz* y
tolerancia hagan intercambiables los mensajes cristianos
con los de la ONU o de la Cruz Roja Internacional, com-
pletarán esta apertura de la Iglesia hacia el mundo mo-
derno y el ideal progresista de una fácil y provechosa
«puesta al día» del catolicismo.

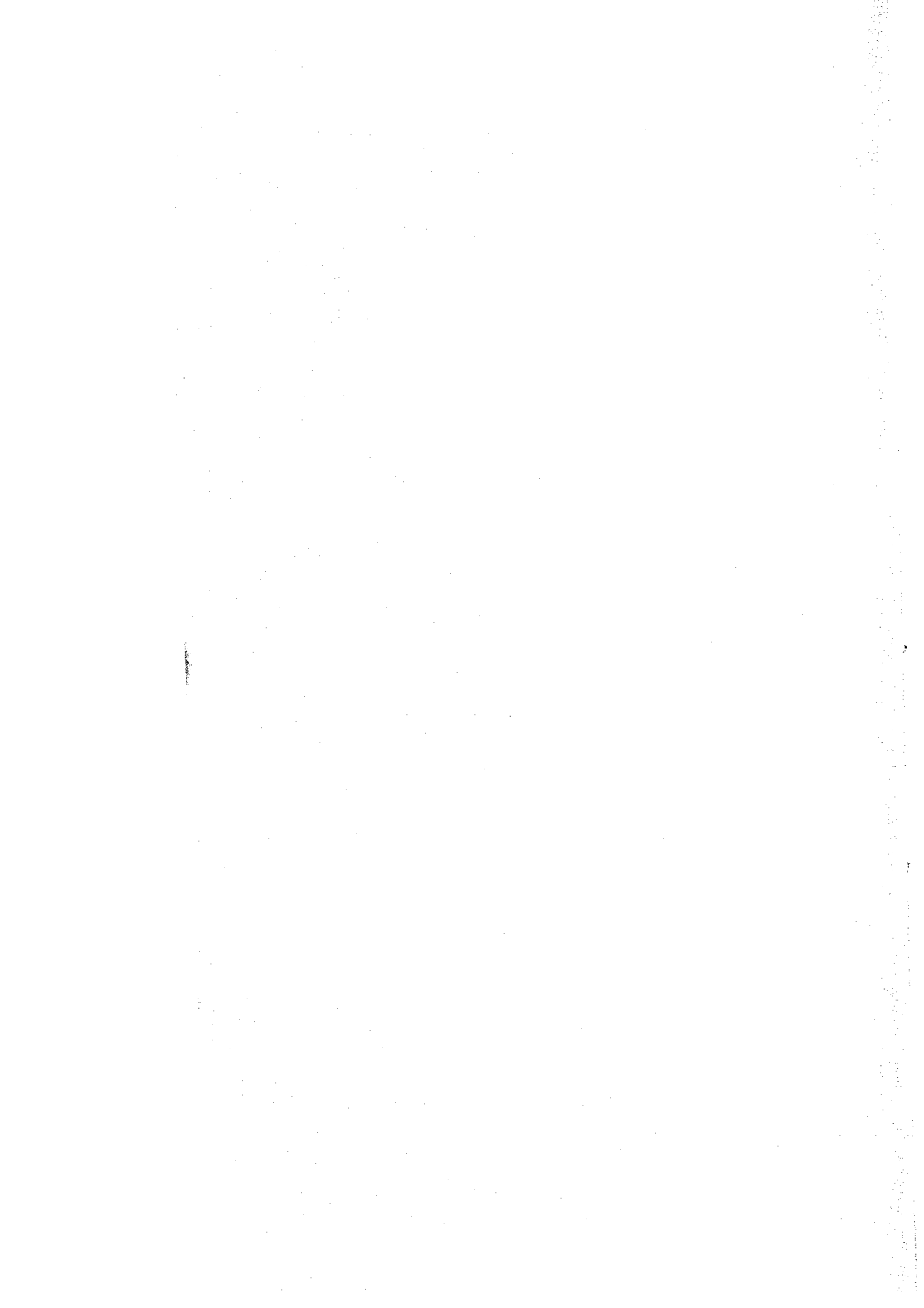
La actitud progresista católica no consiste, por lo
tanto, en *encajar* los hechos de una sociedad concreta
que ha dejado de ser cristiana o que vive extravertida por
la vorágine tecnocrática, ni aun en adaptarse en lo po-
sible a ella. Se trata más bien de incorporarse a su
espíritu, a sus estructuras, a su mentalidad, de darlos
como buenos, de aceptarlos como cristianos. Como dice
Maritain en frase que recuerda —en fondo y en forma—
a otra bien conocida de Sartre: «El Sacro Imperio medie-
val (la Cristiandad) fue liquidado de hecho, primero por
los tratados de Westfalia (en que terminaron las guerras
de religión), finalmente por Napoleón (que consumó la
Revolución francesa). Pero subsiste todavía en la imagina-

ción como un ideal retrospectivo. Ahora nos toca a nosotros liquidar ese ideal».

De esta nueva actitud de la Iglesia surgirá, según ellos, no sólo la paz y el diálogo con el mundo moderno, sino el ecumenismo católico que acabe con el recuerdo de las luchas de religión e incluso con las mismas diferencias religiosas. No se trata en ellos de un sano espíritu ecumenista que tienda una mano caritativa a Iglesias como las orientales, separadas más por razones históricas que dogmáticas. Se trataría más bien de diluir las diferencias con protestantes, con judíos, con otras religiones, con deístas... a base siempre de difuminar y ensanchar los límites, el perfil, de la Iglesia, que, así, a fuerza de querer serlo todo, acabaría por no ser nada.

El progresismo católico ignora la grandeza de la Iglesia en esta hora y su significación histórica frente a un mundo lanzado al vértigo de la revolución continua por el mito de la Historia y la ruptura de los diques humanos que contenían antaño la aceleración del proceso histórico. Al propugnar su incorporación a esa dinámica y a su ritmo desconoce la misión providencial de la Iglesia, que ha mantenido el sentido de la continuidad y de los límites en un tiempo interior o continuo, y librado así a los hombres de la completa incoherencia y de la corrupción. Ignora también el sentido del silencio de Cristo, que rehusa responder desde la Cruz a quienes le dicen que se salve a sí mismo y que durante su vida niega el diálogo a quienes le hablan con intención de tentarle, y al diablo que le ofrece la posesión de toda la Tierra.

VII. EL CASO ESPAÑOL, COMO TRIBUTO O COMO ESPERANZA



Vamos ahora a descender del nivel de las teorías —comunitarias o laicistas— para incidir en el orden de las realizaciones históricas y más concretamente en la de nuestra patria. Pero para ello se imponen previamente unas distinciones sobre las diversas formas que la unidad religiosa puede revestir en la práctica, y sobre las formas, asimismo, en que la laicización puede realizarse históricamente.

Cabe resumir uno y otro orden de distinciones trazando en una gama de realizaciones los distintos grados de penetración religiosa —desde el más alto al más radicalmente negativo— que las sociedades políticas han ofrecido. Ello nos servirá para enjuiciar después, con mayor lucidez, la espinosa cuestión de la unidad religiosa española, en su pasado, en su presente y en perspectiva de futuro.

El grado más íntimo y coherente de penetración religiosa que presenta la Historia del mundo occidental es, sin duda, el de la Europa prerrevolucionaria o, más exactamente, el de la Cristiandad pre-luterana. Formado aquel régimen en un lento proceso de maduración histórica sobre bases profundamente religiosas, ofrecía el carácter de una comunidad cuyas instituciones eran, con plena naturalidad, eclesiásticas en una de sus caras y civiles en otra, tal como el hombre es alma y es cuerpo en su mismo ser natural. (Piénsese en las Universidades, en los gremios o cofradías, en las instituciones armadas u órdenes de caballería, etc., etc.) En aquella sociedad la autoridad civil no tenía la pretensión del estado moderno de constituir el principio único de poder y la estructura misma de la sociedad, sino que —como dije— el poder del Príncipe se limitaba a *regir*, esto es, a *armonizar* los

diversos estamentos y corporaciones de la sociedad que, eclesiásticos unos, civiles otros, convivían en el seno de una y la misma sociedad. No se daba así una relación de poder a poder entre Iglesias y Estado, sino más bien complementación, es decir, autonomía de poderes dentro de los propios fines, y sumisión del poder civil al religioso en las cuestiones mixtas, como el cuerpo se subordina al alma en la vida del hombre.

Esto no supone que aquella sociedad fuera perfecta en tal o cual época: la penetración del principio religioso en una sociedad es análoga a la que puede darse en un individuo, y ofrecer situaciones prácticas muy semejantes. Un hombre creyente y religioso puede adolecer de una conducta desordenada, al igual que un no creyente puede manifestarse en un comportamiento austero y ordenado. El primero, sin embargo, vivirá tales desórdenes con conciencia de pecado, que es una actitud religiosa, al paso que el segundo se regirá por virtudes puramente naturales, fruto de una mera ordenación racional de la vida, lo que —sea cual fuere su mérito ante Dios— no constituye una vivencia religiosa. Cuando tal penetración religiosa se daba en la sociedad hasta hacer de ella una comunidad, no podía plantearse en su seno el extraño problema del «diálogo de la Iglesia con el mundo moderno», cuestión que resultaría inverosímil para cualquier hombre de la Cristiandad pre-luterana: la sociedad —buena o mala— era cristiana en su espíritu interno, y era, por ello, el presente mismo: no se había producido la disociación o apartamiento de la Religión hacia la intimidad personal o hacia un grupo extrínseco que supone esa necesidad de un diálogo o entendimiento con el «mundo moderno».

La segunda situación que las sociedades históricas han presentado en orden a su penetración religiosa en el mundo cristiano es la de los Estados modernos que en su constitución o declaración de principios se definen explícitamente católicos. Esta es la única situación de «unidad religiosa» que en el orden político-jurídico pueden presentar las naciones actuales, dado que la situación a que anteriormente nos hemos referido pertenece por entero al pasado. Los regímenes políticos modernos reconocen su origen en una ruptura con el orden comunitario-religioso de la Cristiandad y en la aceptación —según los principios de la Revolución francesa— de la Voluntad General como origen de todo poder y estructura de la

sociedad. Sólo el caso de la Gran Bretaña podría considerarse ajeno a ese origen pactista o constituyente (constitucional-democrático) del Estado moderno, pero en aquel reino se dio, en cambio, con el cisma anglicano, una previa subsunción del poder religioso en el civil, con lo que no puede hablarse allí tampoco más que de un orden exclusivamente civil, sustituto en la sociedad del antiguo orden comunitario-dualístico de la Cristiandad. Por esta razón, sólo mediante una cierta «loable inconsecuencia» pueden los Estados modernos de origen constitucional declararse confesionalmente católicos, supuesto que la profesión religiosa colectiva no es, en el fondo, compatible con el principio constitucional que no reconoce otro origen de su vigencia que el de la Voluntad General o mayoritaria. El Estado, en estos casos —sin perjuicio de su autoafirmación como estructura única de la sociedad—, establece mediante un *concordato* los aspectos mixtos —religiosos-civiles— en los que voluntariamente se someten a las normas de la Iglesia, al paso que determinan los límites y la cooperación de ambas jurisdicciones. La Iglesia, por su parte, acepta tales concordatos en la medida en que la estructura general del Estado sea compatible con las exigencias que su credo impone para la vida de sus hombres y la salvación de sus almas.

Hasta aquí alcanza el ámbito de lo que podemos llamar hoy «unidad religiosa» en el orden político-jurídico. Más allá de este límite se nos ofrecen diversas situaciones políticas en su relación con la Iglesia, basadas todas en el neutralismo religioso del orden civil. Tal neutralismo, en países de origen cristiano, puede responder a dos motivaciones: a una ideología liberal laicista o estatista-totalitaria dominante en sus gobiernos y en los grupos que los sostienen, o a una efectiva escisión religiosa en el seno del país, que haga imposible un gobierno confesionalmente católico. En uno y otro caso, la Iglesia puede concordar también con tales regímenes —siempre que tal concordato no contribuya al afianzamiento de una situación violenta e injusta—, exigiendo que los católicos sean respetados (en igualdad con otras confesiones), y que puedan desarrollar su vida y educación religiosa, incluidos sus deberes de apostolado.

En este punto es preciso discutir y enjuiciar una objeción que se ha dirigido muy frecuentemente a la Iglesia Católica y que se difunde hoy dentro de ella mis-

ma en el seno de las corrientes tituladas progresistas que sugieren la llamada «libertad religiosa» como posición política de la Iglesia. En su forma más cruda y sumaria, esta objeción podría expresarse así: «allí donde los católicos están en minoría reclaman la libertad religiosa; allí donde son mayoritarios, la rechazan» (53). Según Angel Carrillo de Albornoz, tal posición coincide con la vieja distinción entre la *tesis* y la *hipótesis*: en tesis, negación de la libertad religiosa, puesto que el error no tiene derechos y debe triunfar la verdad, cuyo depósito posee la Iglesia; en hipótesis, cabe pactar provisionalmente con el error por motivos de oportunidad y considerándolo como un mal menor. En esta formulación —o más bien caricaturización— de la actitud de la Iglesia en el asunto de la unidad o de la libertad religiosa se encierra la aludida objeción o reproche de inconsecuencia interna y de mala fe.

Sin embargo, el mismo autor reconoce un sentido distinto y mucho más profundo a ese criterio, para lo que cita un párrafo de la Encíclica «Inmortale Dei», de León XIII, Papa que «si bien no inventó la famosa distinción de tesis e hipótesis, la aceptó sin embargo en sus escritos». El texto es éste: «No hay para nadie motivo justo para acusar a la Iglesia de ser enemiga de una justa tolerancia ni tampoco de una sana y legítima libertad. En efecto, si la Iglesia juzga que no es lícito situar los diversos cultos en la misma situación legal que la verdadera religión, no condena por esto a los jefes de Estado que, en orden a alcanzar un bien o a impedir un mal, toleran en la práctica que estos diversos cultos tengan cada uno su puesto en el Estado. Es, por lo demás, costumbre de la Iglesia velar con el mayor cuidado de que nadie se vea forzado a abrazar la fe católica contra su voluntad porque, como observa prudentemente San Agustín, el hombre no puede creer más que por propia voluntad».

En él se ve claramente que el Pontífice afirma que el ideal es la unidad religiosa, esto es, que la sociedad y el Estado deben reconocer y servir a la verdadera fe, y que en principio no pueden ponerse en pie de igualdad todas las religiones (tesis). Pero que cabe en la práctica (hipótesis) aceptar la tolerancia y aun la libertad religiosa por razones de bien común, que no dependen de modo alguno de la situación de mayoría o de minoría en que eventualmente se encuentren los católicos en un

país, esto es, de su capacidad para oprimir o de su riesgo de ser oprimidos. De las razones posibles para adoptar una situación de hipótesis, el Papa destaca una: asegurar la libertad de fe excluyendo una posible opresión de las conciencias, dado que «el hombre no puede creer más que por propia voluntad» (54).

No se deshace, sin embargo, la objeción contra la posición católica tradicional por sólo demostrar que no puede expresarse en los términos simplistas del predominio numérico en cada país sino que ha de reconocer una motivación más profunda y comprensiva. Siempre subsistirá en esa posición el ideal (o tesis) de que, cuando una nación sea mayoritaria y tradicionalmente católica, debe profesar comunitariamente la verdadera fe sosteniendo la unidad religiosa. Y cabe entonces enjuiciarla desde el punto de vista del concepto liberal o constitucional del Estado moderno, para el cual opiniones y creencias son —y deben ser siempre— asunto meramente privado, ajeno por principio a las bases normativas de la vida social y política. ¿Puede un tal Estado aceptar la opinión —en su reconocimiento legal y en su difusión— de quienes sólo circunstancialmente admiten la neutralidad del Estado y aspiran a sustituirla por la unidad y la confesionalidad pública? Un católico —al igual que un marxista, en este aspecto— podría responder en primera instancia: puesto que afirmáis la licitud de cualquier opinión y la libertad de pensamiento (es decir, de su expresión), nuestra opinión es tan opinión como cualquier otra y debe gozar de iguales derechos y de análogo respeto. Sin embargo, el liberal puro podrá siempre responder; yo admito y protejo cualquier opinión en la medida en que acepte el principio —y las reglas del juego legal— de no trascender del ámbito de la pura opinión; esto es, de no atentar en ningún caso contra el neutralismo constitucional del poder público. Es el fondo de realidad permanente que se oculta en aquella vieja letra humorística del Himno de Riego, alusiva a la posición de los primeros liberales teóricos:

El pensamiento libre
proclamo en alta voz.
Y muera el que no piense
igual que pienso yo.

Se impone aquí, a mi juicio, una distinción dentro de los regímenes liberales o constitucionales que afirman

y practican la laicidad del Estado y la llamada libertad religiosa: de una parte, los que llamaremos para entendernos neutralismo *de facto*, y, de otra, los neutralismo *dogmáticos*. En el primer caso —el más común de hecho—, tales regímenes son en su realidad y en su origen el resultado de una transacción histórica que puso fin a una escisión espiritual de la nación, escisión primeramente religiosa y después político-cultural. El Estado se declara neutro y acepta toda opinión o grupo, y, entre ellas, eminentemente por razón de prioridad temporal, la de los católicos. Al igual que el régimen revolucionario o liberal pactó en muchos países con la Monarquía —que es una concepción del poder teóricamente incompatible con sus principios— y formó las «monarquías constitucionales», así también, en materia de opiniones, las acepta todas indiscriminadamente. En estos casos, la exigencia de los católicos de ser respetados en su credo y en la profesión de su fe es perfectamente lícita y aun puede alegar como opinión respetable el título de su antigüedad.

Pero puede también un régimen liberal o neutralista apoyarse no en una situación fáctica o de virtual pacto histórico, sino en sus puros principios incondicionados a cualquier situación previa: es el que hemos llamado neutralismo dogmático. Entonces su misma lógica interna ha de llevarle a rechazar y negar toda libertad y amparo legal a doctrina y posiciones que no acepten como principio la relatividad o el carácter de opiniones para sí mismas, y que aspiren —aunque sea en ideal— a erigirse como inspiración comunitaria de una sociedad no neutra. Tal era el caso, por ejemplo, de la doctrina liberal de Locke, que rechazaba, entre otras teorías, la del papismo, como opuesto a la seguridad del Estado.

De aquí que el catolicismo no pueda admitir un régimen liberal neutralista —ni concordar con él— más que como hipótesis fáctica y circunstancial, nunca aceptando como principio el de la llamada libertad religiosa, porque la consolidación de tal régimen —es decir, la posibilidad para él de apoyarse en sus puros principios— conllevaría la proscripción del seno de la sociedad de una religión esencialmente comunitaria como es la católica. Al igual que el Estado liberal puede recelar de la difusión de una mentalidad unánime y consecuentemente católica, el catolicismo, dentro de un Estado neutralista, puede recelar de su afianzamiento en los propios princi-

pios teóricos. Porque catolicismo y racionalismo liberal entrañan en su esencia afirmaciones universales contradictorias, por modo tal que el progreso y depuración de cada uno acerca indefectiblemente a la extirpación del otro en el cuerpo social.

Por fin, en el extremo de la gama de las situaciones políticas en su aspecto de penetración religioso-cristiana, tenemos los regímenes paganos y los explícitamente ateos (marxistas). En uno y otro caso, las exigencias concordatorias de la Iglesia son prácticamente nulas: En el primer caso (pagano), porque no pueden negar a pueblos de otras religiones el derecho —y el deber— de vivir comunitariamente su propia religión según los dictados de su conciencia y tal como ha de hacerlo el cristiano. En el segundo (ateos), porque no puede aceptar la existencia de un poder que sostiene y difunde la negación misma de Dios, ni menos pactar con él. Sus posibilidades, en tales casos, se limitan a la acción personal en la aceptación de la posible persecución y del martirio, sin otro apoyo legal para su apostolado que la tolerancia que de hecho pueda existir en tales regímenes.

★ ★ ★

Nos cumple ahora aplicar estas perspectivas al caso español actual y presente en orden al mantenimiento, cara al futuro, de la unidad católica, o de su eventual evolución hacia el neutralismo o la libertad religiosa. ¿Cae la sociedad actual española dentro de alguna de las múltiples situaciones que aconsejan a la Iglesia la *hipótesis* sobre la *tesis* de la unidad religiosa?

Hablar del catolicismo español es siempre asunto delicado para un español, y más si se trata de dirimir si su situación actual aconseja mantener un *status* jurídico-religioso más cercano al ideal de la tesis que aquel que rige en la generalidad de las naciones.

Desde la suposición demasiado optimista de que todo español es católico consciente o subconscientemente, y de que entre nosotros aun las reacciones antirreligiosas suponen una mentalidad religiosa, hasta el «España ha dejado de ser católica» de Manuel Azafia, pasando por el «prefiero no escrudifiar demasiado» de Menéndez Pelayo, encontraríamos opiniones y matizaciones para todos los gustos.

Por mi parte, creo que el catolicismo español tiene poco de qué vanagloriarse en el último siglo y medio. No

puede negarse la deserción de las masas obreras, al menos de un catolicismo practicante, ni un enfriamiento de la fe en zonas agrícolas muy extensas. Como tampoco el hecho de que, cuando los católicos han poseído plenamente los resortes del poder, han rehusado aceptar el riesgo de implantar las estructuras, las libertades y las autonomías que la proyección de su fe sobre el orden político exigiría, conformándose con utilizar los resortes represivos del Estado moderno en lo que podríamos llamar una política «de ocupación», sin perjuicio de procurar el mejoramiento económico general. Me parece fuera de duda que el catolicismo español tiene mucho que rectificar de su actuación pública y privada, mucho que meditar también sobre las exigencias de la fe profesada. Del mismo modo, estoy muy lejos de pensar que la Iglesia universal no tenga nada que reformar en nuestra época (55), y que la misión de un Concilio Ecuménico sea hoy innecesaria o superflua: concretamente, el casuismo de la moral reinante en los últimos siglos y la excesiva tutela de los supuestos *técnicos* de la dirección espiritual sobre las almas ha privado a muchos espíritus, dentro del catolicismo moderno, de tomar conciencia de sus propias responsabilidades. Pero esto excede de nuestro tema, que se limita a la decisión entre la unidad o la llamada libertad religiosa como postura general de la Iglesia, y a su aplicación a una sociedad histórica concreta, que es la nuestra.

Pienso, sin embargo, que cualquiera que sea el juicio que el actual catolicismo español nos merezca, llega todavía hasta él una onda histórica que procede de muy lejos, una herencia santificadora que lo hace —quizá indignamente— acreedor a una consideración especial y atenta. Es la herencia de los españoles de la Reconquista, de los que cristianizaron América y de los que lucharon en Lepanto y en Europa por la fe de Cristo y por su Iglesia: porque no puede dudarse que la interacción de méritos y de gracias —que es la Comunión de los Santos, ni de que esta transmisión se realiza muy especialmente de padres a hijos. Pese a la actual aridez espiritual y aun a las fuerzas disolventes que obran en los pueblos hispánicos de uno y otro lado del mar, se ha podido ver en nuestra misma generación luchar y morir a millares de hombres al grito de *¡Viva Cristo Rey!*, desde la guerra de los *cristeros* en Méjico, hasta la última y cruentísima guerra española de 1936. Y esto, sólo en los pueblos españoles ha sido y es todavía posible.

Cabe objetar —y se objeta de continuo— que tal punto de vista es preteritista, aun a pesar de la cercanía de los testimonios; que tales hechos fueron los últimos estremecimientos desfasados ya de un pasado que caducó históricamente. Que en estos mismos países sería artificial hoy mantener una unidad religiosa que no existe ya en el ambiente. Que quienes tal propugnan obran, consciente o inconscientemente, por temor a aceptar la realidad y por miedo a la recepción de otras influencias en el seno de una fe secularmente adormecida y falta de defensas.

Si hemos admitido, tanto por un análisis de la comunidad humana como por la doctrina general de la Iglesia, que el ideal coincide con la unidad religiosa, la cuestión planteada será, para el futuro espiritual de una sociedad concreta, extremadamente grave: romper voluntariamente una situación de unidad religiosas —de tesis, con las limitaciones e imperfecciones de toda realidad humana— y sustituirla por una situación neutralista o de indiferencia religiosa, es algo muy diferente de aceptar una situación dada o de renunciar a un avance hacia la unidad por razones de prudencia política. Nadie, en el seno de su familia, renunciaría a la patria potestad y a la influencia espiritual sobre sus hijos, o abandonaría a éstos a cualquier influjo, por la sola mira de respetar su libertad de decisión. Por lo mismo, no es cuestión que pueda ser resuelta con impresiones o conjeturas sobre la situación religiosa de tal país, opiniones y objeciones que dependen en alto grado del humor o de las vivencias cercanas y circunstanciales de quienes las expresan.

El único criterio válido para una posible renuncia al estado de tesis en una sociedad concreta, ha de basarse, a mi juicio, en lo que podríamos llamar los *hechos históricos vigentes*. En nuestro país, la unidad religiosa, a pesar de las minorías laicistas, de los sectores de indiferentismo y de las temporales fobias anticlericales, la unidad religiosa es un hecho asentado y —diríamos— orgánico, que por gracia de Dios se ha mantenido hasta nuestros días con el solo y breve paréntesis de los años de la República. El P. Jesús Muñoz, en su libro «Libertad religiosa, aquí hoy», cita una respuesta muy expresiva de un misionero belga sobre lo que más le llamó la atención en la vida española. Sus términos eran éstos: «La integración de la religión en la vida pública. Para el español, la religión no es un problema: los profesores

hablan en clase de la religión, del dogma, del catolicismo, con sencillez, pero como algo natural y aceptado por todos. Esto es algo maravilloso» (56). En el mismo sentido recoge la impresión de un senador norteamericano: «A los españoles no se les pregunta jamás si son católicos o no. En los formularios oficiales no hay ninguna casilla destinada a la expresión del credo o del color, ya que tales problemas jamás surgieron en España».

Es muy cierto que en España existe un clima de protesta política y social que, en ocasiones, se hace violento y que ha producido diversas revoluciones y guerras civiles. Que no existe en nuestra patria, desde hace siglo y medio, un clima ni una continuidad políticos asentados, en contraste con la profunda estabilidad de nuestra antigua monarquía. Que pocos afirmarían que la fe religiosa, viva o latente en una mayoría del país, informa la vida política y las instituciones y relaciones sociales del mismo. Pero tal protesta o malestar ambiental —cualquiera puede comprobarlo— no se refiere en absoluto a la unidad religiosa ni a las exigencias legales que pueda ésta determinar en orden a la enseñanza religiosa, celebración de matrimonios, prohibición de proselitismo a otras confesiones, etc. Tales cuestiones a nadie preocupan ni engendran crítica preceptible.

Muy al contrario, el problema podría surgir de una política inversa que negase o violase la unidad religiosa *tal como los hechos han demostrado* en un pasado todavía cercano. Ejemplificando: hoy mismo, el momento de descolgar el crucifijo en las escuelas públicas para iniciar una enseñanza neutra podría ser el comienzo de una nueva guerra civil, por la ofensa íntima, a menudo inconsciente, que ello inferiría no a una mitad religiosa del país, sino a la casi totalidad de las conciencias, incluidas las de aquellos que durante una época de su vida adoptan posturas laicistas, pero que en las grandes decisiones de su existencia —ante la educación de sus hijos, ante su muerte o la de los suyos— obran en cristiano y no saben hacerlo de otro modo. Si la Segunda República no pudo gobernar en España, y si provocó el alzamiento armado de grandes sectores de la nación en 1936, fue por esa íntima ofensa a la conciencia católica del país en sus leyes laicistas o secularizadoras. Esto no pertenece ya al orden de las impresiones personales, sino al terreno de los hechos, como a él pertenece el que tal guerra sólo pudiera terminar con la victoria de quienes

poseían, al menos en su significación religiosa, el medio adecuado de restablecer el orden y hacer posible la convivencia.

Las realidades históricas vigentes no muestran, pues, entre nosotros la necesidad de recurrir a una *hipótesis* laicista para satisfacer la conciencia de amplias minorías o para evitar la opresión de las mentes, sino, antes bien, la necesidad contraria: la de mantener la *tesis* comunitario-religiosa felizmente heredada de nuestros mayores. La justificación pretérita de la Inquisición fue, como hemos visto, la necesidad de encauzar una voluntad ambiental de represión de la herejía que hubiera determinado acciones violentas que la autoridad civil debió evitar, participando al mismo tiempo de los designios religiosos de la comunidad. La voluntad de unidad religiosa y de reprimir las fuerzas tendentes a su ruptura no se manifiesta hoy como antaño, sino de otra forma que surge sólo en momentos cumbres, provocada precisamente por los ensayos de un orden laicista entre nosotros. El último testimonio de este género está todavía vigente jurídica y políticamente en sus resultados, y no es lícito especular sobre su posibilidad cuando se ha vivido su realidad.

Si, pues, la realidad de los hechos históricos ha impuesto en este país la unidad religiosa, si no cabe registrar una posterior protesta interior contra tal situación, si además la Iglesia sostuvo siempre la superioridad de la unidad (o tesis) frente al pluralismo, aceptable sólo como hipótesis, ¿qué razón humana o divina, natural o sobrenatural, podrá justificar la renuncia a tal *status* religioso para sustituirlo por un orden neutro o de mera convivencia?

De algo que la Historia ha rechazado, que nadie pide y que es en sí mismo inferior, ¿qué clase de bienes podrán esperarse? A la vista están los frutos del laicismo de Estado en una nación como Francia, en otro tiempo reino cristianísimo y primogénito de la fe. El P. Jesús Muñoz describe tales frutos en términos expresivos y veraces: «¿Cuándo ha prosperado más en Francia el catolicismo, mientras tenía unidad católica o desde que se connaturalizó con la falta de ella? A fines y principios de siglo, cuando reinaba la unidad católica, aunque perseguida a muerte por las sectas, eran numerosísimas las vocaciones eclesiásticas y religiosas, maravillosa la proliferación y eficacia de instituciones religiosas diversas, colosal la expansión en las misiones. Pero se deshizo la

unidad en la fe, a pesar de las enérgicas protestas de San Pío X. Y la atmósfera neutra comenzó a difundirse. Las consecuencias no fueron inmediatas, pero llegaron. Hoy basta ver las cifras de sus seminarios, de sus noviciados, de sus vocaciones misioneras y compararlas con las mismas de principio de siglo, para reconocer, estimando en todo su valor la calidad de lo ahora existente, que, no sin motivo, se ha sustituido el título de «Francia, nación misionera por excelencia», por «Francia, país de misión». El verdadero fruto que las concesiones al pluralismo trae consigo es el indiferentismo, que degenera en laicismo y en neopaganismo. De la calidad de los católicos franceses de principio de siglo no podemos dudar: sus obras lo demostraron. ¿Dónde está el fortalecimiento y la inmunidad provocados por el clima creado desde la ruptura de la unidad católica? Los escogidos de ahora, ¿son de más calidad que análogo número de los de entonces? ¿Quién podría demostrarlo? Lo sí evidente es que a innumerables gentes que eran entonces sencillamente buenos católicos, corresponde ahora un número alarmante de individuos sin fe. Esta es la triste verdad, y nosotros tenemos obligación de meditarla» (57).

Estos frutos lamentables podrían ser aún más graves en España, donde unas condiciones económicas inferiores a las de Europa central y Norteamérica harían posible un proselitismo insidioso que se dirigiera más a crear intereses que a penetrar en las conciencias. Y el resultado final no sería, seguramente, una difusión entre nosotros de confesiones acatólicas, sino un enfriamiento religioso, abandono final de la fe en innumerables gentes que, más o menos activamente, la poseen todavía y la transmiten a sus hijos.

Todo el mundo sabe que la virtud en un individuo se mantiene no sólo por la voluntad reflexiva de perseverar en ella, sino por factores extrarracionales que la condicionan y preservan: el instinto (como el pudor), los hábitos, el ambiente que preserve de la ocasión, la vigilancia social, los afectos y emociones, etc., etc. Nadie osaría privar a un hijo o a un discípulo de estos sus tentáculos naturales de su virtud, so pretexto de hacerla más consciente y voluntaria, más libre o más meritória. Del mismo modo, las buenas costumbres y la fe religiosa se viven en la sociedad por cada individuo que las practique o posea, pero se conservan y transmiten por un ambiente comunitario en el que modos de vida, institu-

ciones, usos y leyes determinan un clima propicio y no disolvente. Suponer que la eliminación o el abandono de esta vivencia comunitaria de la fe va a purificarla o a hacerla más íntima en cada individuo, es equivalente a dejar la vida moral del hombre en la soledad de su tentación. Tales «intimismos» religiosos y morales tendrían mucho que meditar sobre la moraleja cervantina de «El curioso impertinente».

¿Quién, pues, reclama —y en nombre de qué— el voluntario abandono de la unidad religiosa en un país como España, para incorporarlo al neutralismo religioso de la Europa actual? Siempre he pensado que no se trata aquí de una de esas razones de bien común por las que la Iglesia puede aceptar la hipótesis renunciando a la tesis en un medio determinado, sino más bien de una posición teórica —la del progresismo católico— que encuentra en esta realidad *de tesis* un obstáculo para la implantación a escala mundial de su esquema político-religioso. O lo que es igual, que para el enterramiento del *catolicismo constantiniano*, de la *Contrarreforma*, o de la Cristiandad comunitaria, los católicos progresistas tienen una *prenda* o *subsidio* que entregar a la sociedad laica para alcanzar la deseada reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno y hacerse perdonar un pasado de prejuicios y anatemas: esa *prenda* es España o, más exactamente, la unidad religiosa que los españoles preservaron hasta este siglo, y que, tras breve eclipse, redimieron mediante indecibles sufrimientos y martirios en la lucha de 1936-39. Al igual que los aliados, tras la última guerra mundial, compraron la coexistencia con el mundo soviético al precio de entregar a éste media Europa, así estos cristianos quieren utilizar a España como *bouc émissaire* para obtener su saldo de cuentas con el mundo de hoy y sus poderes. Que nadie recele en ese mundo que su actitud entraña una *hipótesis* táctica para alcanzar una *tesis* que se mantiene de hecho en algún país. Si tal país existe, se entrega en *prenda* de sincera conversión, y se le impone una laicización artificial, si preciso fuere.

Frente a esta extraña consideración puede verse en la unidad católica española algo de muy distinto signo: una posición básica para un futuro perfeccionamiento, un germen de expansión y una esperanza para la Iglesia universal. No se trata de considerar que un país que vive en unidad religiosa —en situación de tesis— haya

alcanzado por eso mismo un orden religioso perfecto o modélico para los demás, pero sí que posee una posición fundamental para desde ella —desde sus exigencias íntimas— perfeccionar su vida social y sus instituciones políticas, inspirándolas en la fe que comunitariamente se vive y se acepta. Cuando, además, se trata de un pueblo como España, que tuvo —y aún tiene— una tan amplia proyección en la cultura mundial a través del vehículo de su lengua, su tradición y su carácter, tal perfeccionamiento de la vivencia comunitaria de su fe constituye también un germen efectivo de restauración católica entre países y gentes llamadas a jugar un papel decisivo en la civilización futura.

En todo lo cual vive y alienta la verdadera y justa esperanza humana de la Iglesia, que no es incompatible con los intentos ecumenistas de unir Iglesias separadas, pero sí mucho más constructiva, inmediata y real. ¿Cómo podría ser, por otra parte, foco de atracción y de unidad una Iglesia que abandona sus propias posiciones, que renuncia a la misión que le exige su propia doctrina y tradición y deja en la indigencia de apoyo comunitario a las propias ovejas que forman su rebaño?

CONCLUSION

Llegamos al término de nuestra meditación. Lo que en una primera formulación pudiera parecernos discutible y no fundamentado, nos aparecerá ahora bajo su propia luz.

No pueden trazarse líneas divisorias en la conducta del hombre que separen en ella una zona sometida a la moral religiosa (la vida privada) y otra (la social o la pública) sometida a leyes propias técnicas o funcionales, extramorales y extrarreligiosas en todo caso. La sociedad es parte del hombre concreto y se sitúa bajo las religaciones que a éste atañen. La misma ley moral e idénticos preceptos divinos que pesan sobre el cristiano en su vida personal le conciernen como padre de familia, como hombre de empresa o en el seno de una corporación, o como gobernante, tanto en la administración de la justicia como en las relaciones con otros poderes, sean interiores o exteriores al cuerpo social que gobierne.

Cuando una sociedad concreta (un pueblo o nación) posee como base cultural o histórica una realidad homogénea, y cuando su dinamismo interno no se halla sujeto a una estructura impuesta, forma espontáneamente lo que hemos llamado *comunidad* por oposición a la sociedad, que es mera convivencia. Todas las grandes civilizaciones fueron en su origen y en su desarrollo *comunidades*, y ha sido la vivencia ambiental de una fe lo que imprimió en ellas costumbres, instituciones y formas de ejercer el poder propias y diferenciadas (piénsese en la Cristiandad medieval o en el Islam). A todas las religiones, por lo demás, les resulta profundamente ajeno el principio individualista y convivente en que se apoya la sociedad moderna, en razón de que poseen una profunda inspiración comunitaria; y es cuestionable si las socieda-

des históricas pueden sobrevivir mucho tiempo a la extinción en ellas del principio comunitario que estuvo en la base de sus costumbres y de sus leyes. Numerosas creencias fundamentales del Cristianismo —el pecado original, la redención, los sacrificios expiatorios, la Comunión de los Santos, la oración en común, la Iglesia— pueden sólo concebirse a partir de la aceptación del hecho comunitario.

La separación del poder político respecto del orden moral y religioso no puede ser aceptada por un espíritu cristiano, ni aun creyente de otra fe, más que como apostasía o como pecado. El régimen estatal o de convivencia neutra nació a la realidad con la escisión religiosa del siglo xvi, pero no se erigió en teoría hasta el racionalismo y el estatismo, que son plantas de suelo arreligioso y agnóstico.

Un cristiano —o un hombre religioso— que pertenezca además a una vieja y homogénea comunidad histórica no puede, a mi juicio, aceptar la laicización del poder y la organización estatista de su sociedad sin incurrir en una (consciente o inconsciente) apostasía. Mucho menos propugnarla como el más adecuado *habitat* del creyente. Puede sí, en la medida en que arraiguen disidencias religiosas o grupos arreligiosos en el seno del país, aceptar *libertades concretas* en materia de cultos o de enseñanza, reconociendo *situaciones* de hecho que en nada afecten a la unidad espiritual del país ni a su derecho y su deber de vivir comunitariamente su fe.

Puede, incluso, aceptar en *hipótesis*, y como mal menor, la laicización del orden político y la libertad religiosa cuando el ambiente hace imposible el mantenimiento —o la restauración— de la unidad, o cuando ello acarrearía mayores males a la salud de las almas. Estos casos son impensables en un medio como el nuestro, donde los hechos han demostrado no sólo la posibilidad de la unidad, sino su necesidad práctica. Pero, aunque no fuese así, antes de llegar a tal situación y de admitirla, el cristiano ha de luchar hasta el final por conservar comunitariamente esa unidad religiosa, considerada siempre como el bien más precioso que ha recibido de sus antepasados y el patrimonio que debe transmitir a sus hijos.

NOTAS

(1) Vid. ARANGUREN, J. L. LÓPEZ: *La juventud europea y otros ensayos*. Barcelona, 1961.

(2) He tratado más extensamente este tema en el ensayo: *Las implicaciones sociales de la persona*. "Revista Internacional de Sociología", núm. 38.

(3) GILSON: *Santo Tomás de Aquino*. Madrid, 1944; pág. 20.

(4) SAN AGUSTÍN: *De vera religione*. 39, 72.

(5) SAN AGUSTÍN: *Soliloquia*. I, 2, 7.

(6) MAX SCHELER: *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires, 1944; pág. 163.

(7) GUARDINI: *La esencia del Cristianismo*. Madrid, 1945; pág. 77.

(8) GILSON: Ob. cit., pág. 27.

(9) SAN AGUSTÍN: *De Civitate Dei*. 19, 21.

(10) RADBRUCH: *Filosofía del Derecho*. Madrid, 1944; pág. 127.

(11) SAPIR, BORIS: *Dostoiewski und Tolstoi über Problem des Rechts*.

(12) Vid. RADBRUCH y TILICH: *Religionphilosophie der Kultur*. 1921.

(13) RADBRUCH: *Filosofía del Derecho*, cit., pág. 125.

(14) Vid. TROELTSCH: *Christliche Politik und Ethik*. Tübinga, 1924.

(15) LITT: *La Ética moderna*. Madrid, 1932; pág. 21.

(16) Vid. SOMBART: *El capitalismo moderno*. Firenze, 1925.

(17) MAX SCHELER: Ob. cit., pág. 169.

(18) FILMER: *Patriarca o del poder natural de los reyes*. Madrid, 1920; pág. 68.

(19) SANTO TOMÁS: *De regimine Principum*. I, 14.

(20) MAX SCHELER: Ob. cit., pág. 133.

(21) MAX SCHELER: *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*. Madrid, 1942; II, 362.

(22) SANTO TOMÁS: *Sum. Theol.*, I, II, 105.

(23) SANTO TOMÁS: *De regimine Principum*. I, 11 a 14.

(24) SEVES, A.: *A Revolução francesa e as suas consequências*. Lisboa, 1944; pág. 69.

(25) DEL PRADO, defensor de la existencia de una *filosofía cristiana*, sostiene que "la verdad fundamental de la filosofía —que el *esse* se diferencia de la *essentia* en los seres creados y que sólo en Dios

son una misma cosa— la han deducido los autores no sólo "qui christiani", sino "qua christiani". (Cit. por IRIARTE, J.: *La controversia sobre la noción de filosofía cristiana*. Rev. "Pensamiento", núm. 1).

(25 bis) Desarrollé estas ideas en 1949, con mayor extensión, en un ensayo titulado *La filosofía religiosa del Estado y del Derecho* (Revista de Filosofía, del C. S. I. C., núm. 30).

(26) TONNIES: *Comunidad y Sociedad*. I.

(27) MAISTRE: *Veladas de San Petersburgo*. 11.^a conv.

(27 bis) Vid. DERMENGHEM: *J. de Maistre mystique*. París, 1923.

(28) MAISTRE: *Veladas de San Petersburgo*. 3.^a conv.

(30) MAISTRE: *Mémoire a Brémiswick* (iné.)

(31) MAISTRE: *Veladas de San Petersburgo*. 10.^a conv.

(32) MAISTRE: *Etude sur la Souveraineté*. c. XIII.

(33) PAILLETE, C.: *La politique de J. de Maistre*.

(34) MAISTRE: *Essai sur le principe générateur des Constitutions*. c. 33.

(35) MAISTRE: *Veladas...*, 10.^a conv.

(36) MAISTRE: *Essai...*, c. 30.

(37) MAISTRE: *Essai...*, c. 31.

(38) FRAZER, J. G.: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Nueva York, 1935; I, 220.

(39) MAISTRE: *Veladas...*, 5.^a conv.; *Mélanges* (iné.); *Du Pape*, IV, 4.

(40) Vid. como aplicación posterior de esta teoría, la obra del jesuita chino J. BYA. KAO: *La philosophie sociale et politique du Confucionisme*.

(40 bis) He desarrollado más extensamente este tema en el Estudio Preliminar al libro de JOSÉ DE MAISTRE *Consideraciones sobre Francia*. Madrid, 1954.

(41) Vid. TYLOR: *Primitive Culture*. WESTERMARCK: *Origine et Développement des Idées morales*. París, 1938. MARDSEN: *History of Sumatra*. London, 1811. ELLIS WILLIAM: *History of Madagascar*, London, 1838.

(42) MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Epílogo.

(43) MENÉNDEZ PIDAL, R.: *Historia de España*. Prólogo.

(44) HENNINGSEN, C.: *Campaña de doce meses con el general Zumalacarregui*. San Sebastián, 1939; C. I.

(45) FERNÁNDEZ ALMAGRO, M.: *Orígenes del Régimen Constitucional en España*. Barcelona, 1920; pág. 74.

(46) HENNINGSEN: Ob. cit., C. I.

(46 bis) He historiado este período en mi libro *La primera guerra civil de España (Historia y meditación de una lucha olvidada)*. Madrid, 1950.

(47) BALMES: *Escritos políticos. La religiosidad de la nación española*. Madrid, 1934; pág. 557.

(48) VÁZQUEZ MELLA: Artículo en "El Correo Español", de 6-I-1913. *Obras completas*, IV, 228.

(49) VÁZQUEZ MELLA: Artículo en "El Correo Español", de 6-I-1913. *Obras completas*, IV, 229.

(50) Vid. BODINO: *Seis libros sobre la república*, 1576. HOBBS: *Leviathan*, 1651. LOCKE: *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, 1690.

(51) Vid. DE KONINCK: *De la primacía del bien común contra*

los personalistas. París, 1949. PALACIOS, L. E.: *El mito de la nueva Cristiandad*. Madrid, 1951.

(52) CORTE, MARCEL DE: *L'Homme contre lui-même*. París, 1963.

(53) CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F.: *Le Catholicisme et la liberté religieuse*. París, 1961.

(54) CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F.: Ob. cit., pág. 133.

(55) Opongo aquí *Iglesia universal* a Iglesia española, y no me refiero a la Iglesia en sí, sino a la Iglesia temporal, *in via*, cuando afirmo su necesidad de corregir defectos asimismo temporales.

(56) MUÑOZ, J.: *Libertad religiosa, aquí, hoy*. Comillas, 1964; pág. 156.

(57) MUÑOZ, J.: *Libertad religiosa, aquí, hoy*. Comillas, 1964; pág. 152.

1941

1942

1943

1944

1945

1946

1947

1948

1949

1950

1951

1952

1953

1954

1955

1956

1957

1958

1959

1960

1961

1962

1963

1964

1965

1966

1967

1968

1969

1970

1971

1972

1973

1974

1975

1976

1977

1978

1979

1980

1981

1982

1983

1984

1985

1986

1987

1988

1989

1990

INDICE

Prólogo	IX
Introducción	1
I. La sociedad humana y sus raíces naturales	9
II. Significación religiosa del Estado y del Derecho	23
III. Noción de Comunidad	45
IV. El sentido religioso de nuestra Historia	67
V. El ideal de coexistencia (o libertad religiosa) y la doctrina pontificia	87
VI. Raíz histórica y emocional del Progresismo católico.	107
VII. El caso español como tributo o como esperanza	125
Conclusión.	141
Notas	145

SE TERMINÓ DE
IMPRIMIR ESTE LI-
BRO EL DÍA 14
DE AGOSTO DEL
AÑO DEL SEÑOR
DE 1965, VÍSPERA

DE LA SOLEMNIDAD DE LA ASUNCIÓN DE
LA STMA. VIRGEN A LOS CIELOS, REINA
DE LOS REYES Y MADRE ESPECIALÍSIMA
DE LA IGLESIA Y DE ESPAÑA. QUE ELLA
INTERCEDA ANTE SU HIJO DIVINO POR QUE

EL TESORO INA-
PRECIABLE DE LA
UNIDAD CATÓLI-
CA, SE MANTENGA
EN ESPAÑA COMO
VÍNCULO SAGRADO
DE LA PATRIA
QUERIDA Y LUZ DE
SUS ACTIVIDADES
Y DE SUS LEYES.

libertad de proselitismo, una religión falsa que la religión verdadera.

La búsqueda de la solución se va realizando en la obra en sucesivas etapas, metódicamente.

Es preciso, ante todo, analizar la sociedad humana. En ella el *hecho religioso* es "la incidencia de un orden sobrenatural y eterno en la naturaleza finita", que "determina en la persona —sujeto de esta incidencia— un destino trascendente que no puede lograrse por las solas fuerzas naturales". Por eso la sociedad humana nos aparece —conforme nos dice Gambra—: "como algo esencialmente religioso —*comunitario* en el sentido que otorgamos a este término— precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos".

Esta realidad no puede resultar ajena a la filosofía religiosa del Estado y del Derecho. Y es precisamente uno de los puntos en que Catolicismo y Protestantismo han diferido en sus soluciones prácticas. Pero hoy ha irrumpido, además, en la palestra una nueva religión, ideológica, immanentista y laica, la que Salleron ha denominado la *religión democrática*, que tantos adeptos ha captado y que, en los países más poderosos del mundo, se superpone y amalgama a las religiones trascendentes. El principio liberal, con Kant, hace a la propia conciencia árbitro único de lo moral; el principio democrático hace de la mayoría fuente única de todo el Derecho, por eso la Razón práctica conduce al positivismo; y la armonía de ambos principios aconseja que el Estado se declare neutral en materia religiosa y sólo salvaguarde el orden público de toda disputa que pueda ocasionar la disparidad que el pluralismo religioso llegue a comportar. En cambio, el otro aspecto de la religión democrática, en su enfoque económico social, ha conducido a una mixtificación político-religiosa-social. Max Scheler —nos dice Gambra— "ha dicho, con razón, que todos los intentos por sacar de la moral cristiana programas políticos sociales positivos, nuevos sistemas de reparto de la riqueza o el poder, han nacido de una turbia amalgama de utilitarismo y de moral cristiana".

De ahí esa curiosa mezcolanza religioso-social de los "nuevos curas". Proclaman la más absoluta libertad religiosa, su indiscriminación para todos los cultos, incluso públicos, y para todo proselitismo "que no sea desleal"; y, a la vez, imponen como moralmente debida la sumisión al Estado socialista en todo lo que estiman avance social, progreso en la igualdad económica, en la desaparición de clases. Como si fuera algo religiosamente impuesto y sin opción a opinar de

otro modo, sin respeto a conciencia alguna que subjetivamente, de buena fe, crea otra cosa. Diríase, oyéndolos, que predicaban una nueva religión.

Lo tradicionalmente enseñado por la Iglesia Católica desde Jesucristo y desde la difusión de su doctrina por San Pablo hasta Paulo VI, ha sido, y es, que sólo hay una Verdad religiosa y sólo una verdadera religión; mientras que las estructuras económico-sociales no deben tener otra fuente que el bien común extraído del orden natural por quienes están dotados y preparados para leer en él. Dado sobre todo que los preceptos y consejos evangélicos se dirigen a la conducta individual, en materia de justicia moral y de caridad, de modo tal que cada uno de nosotros procure no ver la paja en el ojo ajeno, sino la viga en el propio.

Algún portavoz de esa minoría clerical ha llegado a decirnos que el "espíritu del Concilio" (confundiéndolo con el ambiente sembrado por ciertos órganos de las que "mueven la opinión", principalmente franceses) es frente a la Iglesia Católica lo mismo que Jesucristo fue respecto del *ghetto* judío. Pero... ¡sin nueva Revelación, sin nueva Encarnación!, sin otros milagros que la osadía con que ese grupo se irroga este nuevo magisterio teológico social. Todo ello con una tiranía intelectual tal que nuestra mente —más o menos lúcida u opaca— no es capaz de admitir; porque su pretensión es la de anteponer, al reino de los cielos, la realización en este mundo de unas estructuras que —a través de nuestra percepción de juristas, más o menos lúcidos— creemos, firmemente, que no pueden, en modo alguno, redimir a las clases más modestas, sino tan sólo sustituir, sea paulatinamente o bruscamente, unos abusos por otra tiranía mayor, una clase dominante por otra más ávida y más dura. Y eso... si es que consiguen algo más que sacrificar pequeñas y medianas empresas y propiedades a la alta finanza, al capital errabundo y anónimo...

Pero volvamos a la religión Católica, en su inmutable sentido tradicional y trascendente, para analizar —con Gamba— unos hechos que han sido valorados como representativos de un cambio de actitud del catolicismo con respecto a las cuestiones políticas y jurídicas: el creciente conformismo de la Iglesia con los Gobiernos actuales, con tal de que en la práctica pueda establecerse un área de convivencia y se respete un cierto margen de libertad religiosa; que en los nuevos países en que de un suelo protestante o indiferente surge un catolicismo también nuevo (v. gr. U.S.A.), la Iglesia convive pacíficamente; la política de paz desarrollada a ultranza por la Santa Sede; y el retraimiento, que se observa

cristiano de Maritain, y la base emocional del *progresismo católico*.

El Profesor Leopoldo Eulogio Palacios, en su obra "*El mito de la nueva cristiandad*", nos brindó una clara refutación de la tesis de Maritain. En la doctrina pontificia los textos en contra de esa tesis son abrumadores. De los citados por Gamba, sólo repetiremos uno de Pío XI, por ser de la Encíclica "*Dilectissima nobis*", dedicada precisamente a España en 1933:

"Examinando la deplorable ley referente a las congregaciones religiosas, hemos visto con amargura que en ella, desde el comienzo, se declara abiertamente que el Estado no tiene religión oficial, reafirmando así aquella separación del Estado y la Iglesia que desdichadamente fue sancionada por la Nueva Constitución Española. No nos detenemos ahora a reiterar aquí cuán grave error es afirmar que la separación es lícita y buena en sí misma, especialmente cuando se trata de una nación que es católica en su casi totalidad. Para quien la penetra a fondo, esa separación no es sino funesta consecuencia (como hemos reiterado particularmente en la Encíclica "*Quas primas*") del laicismo, esto es, de la apostasía de la sociedad moderna que pretende apartarse de Dios y de la Iglesia. Pero, si para cualquier pueblo es impía y absurda la pretensión de excluir a Dios de la vida pública, repugna de modo particular que Dios y la Iglesia sean excluidos de la nación española en la cual la Iglesia tuvo siempre, y merecidamente, la parte más importante y más activa en las leyes, las escuelas y en todas las instituciones privadas y públicas."

Analiza Gamba después, muy cuidadosamente, el *progresismo católico*, para concluir que éste "ignora la grandeza de la Iglesia en esta hora y su significación histórica frente a un mundo lanzado al vértigo de la revolución continua por el *mito de la Historia* y la ruptura de los diques humanos que contenían antaño la aceleración del proceso histórico. Al propugnar su incorporación a esa dinámica y a su ritmo, desconoce la misión providencial de la Iglesia, que ha mantenido el sentido de la continuidad y de los límites en un tiempo interior y continuo, y librado así a los hombres de la completa incoherencia y de la corrupción. Ignora también el sentido del silencio de Cristo que rehusa responder desde la Cruz a quienes le dicen que se salve a sí mismo y que durante la vida niega el diálogo a quienes le hablan con intención de tentarle, y al diablo que le ofrece la posesión de toda la Tierra".

Clara está la *tesis*, clara parece la *hipótesis* para España.

Tenemos próximo el ejemplo de Francia: "El verdadero fruto de las concesiones al pluralismo —transcribe del P. Jesús Muñoz, S. I.— trae consigo el indiferentismo, que degenera en el laicismo y el neopaganismo". Así, medio siglo ha bastado para que Francia pasara de ser la "nación misionera por excelencia" a ser un "país de misión", o quizás sólo de "dimisión", como ha escrito Marcel Clément.

¿Es ése el ideal para España de los que pretenden la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado? ¿Puede siquiera en términos generales aceptarlo un cristiano?

"Puede, incluso —concluye Gamba— aceptar como *hipótesis* y como mal menor la laicización del orden político y la libertad religiosa cuando el ambiente hace posible el mantenimiento —o la restauración— de la unidad, o cuando ello acarrearía mayores males a la salud de las almas. Estos pasos son impensables en un medio como el nuestro, donde los hechos han demostrado no sólo la posibilidad de la unidad, sino su necesidad práctica. Pero, aunque no fuese así, antes de llegar a tal situación y de admitirla, el cristiano ha de luchar hasta el final por conservar comunitariamente esa unidad religiosa, considerada siempre como el bien más precioso que ha recibido de sus antepasados y el patrimonio que debe transmitir a sus hijos."

III.—Con esta exposición, en síntesis y algo glosada, del libro de Gamba daríamos por concluido este Prólogo si quienes nos invitaron a escribirlo no nos hubiesen pedido que explicáramos el significado concreto de las expresiones "unión de la Iglesia y el Estado" y "Estado confesional".

Hemos de aclarar, en primer término —cumplimentando ese encargo—, que es preciso diferenciar lo que es *unión* de lo que es *confusión*, *mezcla* o *amalgama*. La unión requiere una diversidad, conservada a pesar de la unión: Marido y mujer forman una unión, tanto más perfecta cuanto más compenetrados se hallen a los fines de su matrimonio, pero cada cual conserva su personalidad, su diversidad de sexo —sin el cual no podría haber unión matrimonial— y de distinta misión en la familia, confluyentes a una misma finalidad, con quehaceres diversos pero complementarios. "*Diferenciación, mas no separación, ni tampoco confusión*" —como ha escrito Jean Ousser.

Como explicó Víctor Pradera, "el hombre, además de un fin temporal —según quedó patente—, tiene otro ultraterreno. Por eso en él hay dos vidas: una infinita y otra eterna. No es la fe la que lo dicta, es la razón. La fe confirma lo que la